QUADERNI del CDS

n° 14-15 - Anno VIII - Fascicolo 1-2 - 2009

Periodico a cura del
Centro di Documentazione Storica
Della Circoscrizione 5
CITTÀ DI TORINO

QUADERNI del CDS

n° 14-15 - Anno VIII, Fascicoli 1-2 - 2009

Periodico a cura del
Centro di Documentazione Storica
della Circoscrizione 5
CITTÀ DI TORINO

Quaderni del CDS

pubblicazione periodica a cura del Centro di Documentazione Storica
della Circoscrizione 5, Via Verolengo 212, 10149 Torino
Tel. 011 - 4431613 / 4431619
e-mail: cds5@comune.torino.it
Sito internet:
http://www.comune.torino.it/circ5/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/48

La rivista è disponibile gratuitamente presso la sede del Centro di Documentazione Storica

In copertina: Giovani di Madonna di Campagna con asina in occasione del carnevale del 1926, in via Assisi quasi all'angolo con Piazza Mattirolo, con sullo sfondo il passaggio a livello della ferrovia Torino-Ceres e più in profondità casa Durio su via Stradella (Archivio privato A. Torrazza. Copia fotografica conservata nell'archivio digitale del "Progetto memoria Borgo Vittoria").

E' vietata ogni ulteriore duplicazione o riproduzione delle immagini pubblicate

Supplemento a "Il Giornale del Comune".
Reg. Tribubale di Torino numero 5843 del 2005.
Direttore Responsabile dott. Gianni Fontana

Impaginazione e stampa: Cooperativa Sociale Marca s.c.s. - Torino

QUADERNI del CDS
n° 14-15 - Anno VIII, Fascicoli 1-2 - 2009

Indice

GIORGIO SACCHI, *Gli animali ubriachi al ballo al palchetto. Forme di ritualità giovanile a Lucento e Madonna di Campagna alla fine dell'Ottocento* ..... p. 5

MAURIZIO BIASIN, *La Società di San Bernardo di Lucento. Un caso di associazionismo cattolico post-risorgimentale*..... p. 65

ALBERTO LEVI , *Nel nome di Maria. L'associazionismo cattolico femminile durante l'industrializzazione a Madonna di Campagna* p.121

MARCO MEOTTO, *Tra violenza e devianza. Ipotesi su forme di controllo comunitario e produzione di identità* p.151

Gli animali ubriachi al ballo al palchetto. Forme di ritualità giovanile a Lucento e Madonna di Campagna alla fine dell'Ottocento

di Giorgio Sacchi

1. L'usanza

Nella ricerca sociologica sulla religiosità della popolazione di due parrocchie di Lucento e Madonna di Campagna[1], realizzata da un seminario di lavoro della facoltà di Scienze Politiche di Torino nell'anno accademico 1954-55[2] e pubblicata nel 1956, si afferma che durante la festa patronale lucentina di San Bernardo: «*...viene pure allestito un ballo pubblico in cui per vecchia tradizione l'inizio delle danze è dato dal ballo di un'asina ubriaca. Elemento folkloristico che persiste*»[3].

Questo è l'unico accenno fatto nel testo a questa «*tradizione*» che viene definita «*vecchia*» perché era nata, come vedremo, prima della possibile diretta esperienza dei relatori; invece per quanto riguarda la descrizione della festa patronale ci sono solo vari frammenti sparsi nel testo: «*Restando nel campo ricreativo noteremo il modo in cui viene celebrata la festa patronale della Parrocchia di Lucento (22 agosto)*[sic]*che come già accennato in precedenza si svolge con la collaborazione di più circoli che, in accordo col centro parrocchiale, si suddividono le varie iniziative ricreative*»[4].

A parte l'errore, che vedremo si ripeterà, rispetto alla data del giorno del patrono San Bernardo, che viene posta al 22 agosto anziché il 20, perché i festeggiamenti religiosi vengono spostati alla domenica più vicina che nel 1954 cade appunto il 22, nella relazione si fa riferimento ad accenni precedenti che riguardano le iniziative delle varie associazioni che partecipano all'organizzazione del-

[1] *Ricerche sulla zona di Torino-Lucento*…, 1956. Le due parrocchie interessate dalla ricerca sono quella di San Bernardo e Brigida di Lucento e quella del Cottolengo ai confini di Lucento con Madonna di Campagna; è interessante notare che questo lavoro viene fatto in modo seminariale, con la presenza di docenti, ma anche di un operaio, quindi anche con non iscritti all'università, precedendo l'esperienza che emergerà dal movimento studentesco nel Sessantotto

[2] *Ibidem*, p. 1

[3] *Ibidem*, p. 97

[4] *Idem*

la festa, come nel caso dell'Unione Culturale Sportiva, popolare circolo ricreativo e sportivo che ospita la sezione del Partito Comunista, che: *«Nella ricorrenza della festa patronale (22/8)*[sic] *organizzata su un piano quasi di quartiere con la partecipazione extra parrocchiali* [sic], *organizza tramite il gruppo bocciofilo la gara delle bocce (150-160 coppie del '55)»*[5].

Oppure il caso del Circolo Rastel Vert, che *«in occasione della festa Patronale si incarica di organizzare la tradizionale rottura delle pignatte»*[6]; infine da parte della Chiesa viene organizzata la processione, ma si dice che ciononostante «*la Festa patronale che pur è accompagnata da Novena, è ormai festa esclusivamente profana*»[7].

Inoltre nella relazione non viene citata la partecipazione della Società di Mutuo Soccorso La Novella che è sede anche della filarmonica, ossia della banda musicale che, in una serie di fotografie di quello stesso periodo, la vediamo scortare, durante la festa, il pentolone della polenta, diretto appunto nel cortile della Novella, alloggiata con la banda musicale nella cascina Cittadella, che era posta all'inizio della strada Saffarona, ora Via Villardora[8].

La data di questa pubblicazione, oltre che fornirci un periodo entro il quale questa usanza era ancora viva, spiega l'aggettivazione con cui viene definita, perché la cultura italiana del momento si attardava ancora su approcci in cui questo tipo di tradizioni venivano definite folklore, non essendo ancora studiate all'interno del loro contesto e della loro cultura di riferimento, perdendo così la possibilità di ricostruirne il senso e le origini[9].

Inoltre la descrizione di questa tradizione, come vedremo, è monca, e quindi mancante di alcuni altri elementi che permettono di analizzarne il senso; la manchevolezza della descrizione deriva in parte da una percezione parziale degli autori della relazione, ma è anche dovuta al fatto che in quel momento rimaneva solamente un brandello della tradizione stessa.

Comunque, come vedremo, anche se la ritualità dell'usanza fosse stata ancora integra, è difficile che nel 1956 potesse ancora conservarsi la conoscenza dell'origine e del senso, perché non esistevano più alcuni elementi di contesto presenti al momento della sua comparsa e che ne hanno motivato la nascita.

Anche nell'intervista che segue, fatta ad un lucentino che negli anni Cinquanta era un ragazzino, si presenta lo stesso problema: *«[...]durava una settima-*

[5] *Ibidem*, p. 90

[6] *Ibidem*, p. 94

[7] *Ibidem*, pp. 123-124

[8] Vedi le due foto numero 52 a p. 86 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[9] GINZBURG C., 1976, p. XII

na, anche i contadini lasciavano tutto e si andava al Centro di Lucento, dove arriva Corso Toscana, Via Foglizzo e Strada Altessano; li c'era la Trattoria del Centro che organizzava le gare alle bocce, incredibili, mettevano le giostre, il ballo, c'era la banda sul carro che girava per le vie della zona suonando e poi andavano per i negozi…»[10] .

La festa durava una settimana anche perché era facilitata dalla vicinanza della festa dell'Assunzione della Madonna, ossia Ferragosto, il 15 agosto, mentre San Bernardo cade il 20 agosto, per cui con le 2 domeniche più vicine si arrivava alla settimana di festeggiamenti; inoltre molte associazioni della borgata, laiche o religiose, o anche esercizi commerciali, preparavano ognuna una o più iniziative tanto da farla durare una settimana; le varie iniziative erano in parte autofinanziate e in parte con fondi raccolti, infatti l'ultima frase della citazione si riferisce alla colletta fatta tra i negozianti: *«E poi c'era l'apertura della festa al Circolo Rastel Vert, che facevano ballare l'asina che era l'emblema di Lucento, l'emblema di Lucento è l'asino, e allora c'era uno che si chiamava Boano abitava in Via Pianezza, aveva cavalli e aveva anche quest'asina, e all'apertura della festa di San Bernardo, al Circolo Rastel Vert, sede vecchia, non quella di adesso ai Giardini Cavallotti, ma in Strada Antica della Venaria, si faceva questa festa, facevano ballare quest'asina, si scherzava un po'»*[11].

Con questo passaggio dell'intervista si entra nel merito dell'usanza, che coincide con la prima testimonianza che abbiamo citato, ma che aggiunge altri elementi come per esempio il fatto che l'asina fosse fornita da un lucentino e che il ballo fosse organizzato dal Circolo famigliare Rastel Vert, ed infine che l'asina o l'asino fosse il simbolo di Lucento: «[...] *e poi rottura delle pignatte, tutto era* [...]*; e tutti partecipavano, era molto sentita, e come era sentita la rivalità, perché finita quella c'era la festa a Madonna di Campagna, le giostre andavano via da Lucento e finivano alla Madonna di Campagna, e c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa, capisci*»[12].

In questo punto, parlando della festa, si introduce la rivalità tra i giovani di Lucento e quelli di Madonna di Campagna, ma questa rivalità non viene collegata all'usanza dell'animale ubriaco portato sul ballo al palchetto perché ormai in quel periodo non ci sono più elementi per poter collegare i due aspetti; successivamente l'intervistatore chiede quale fosse il simbolo di Madonna di Campagna, la risposta è: il cane.

[10] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

[11] *Idem*

[12] *Idem*

Oltre a queste testimonianze c'è anche quella indiretta dell'autore di questo articolo che conserva il ricordo della testimonianza di un vecchio lucentino[13], o così almeno appariva all'autore alla fine degli anni Cinquanta, nato nel 1901, e quindi con all'incirca l'età attuale dell'autore; il ricordo del testimone quindi poteva spaziare dagli anni Dieci fino agli anni Cinquanta, per cui abbastanza indietro nel tempo da poter avere registrato tutti gli elementi dell'usanza prima che si scomponessero.

Il ricordo dell'autore, allora bambino, conserva elementi di maggiore certezza e altri più incerti: il primo elemento certo è che nel racconto la ritualità prevedeva uno scambio di "cortesie" tra i giovani di Lucento e Madonna di Campagna, che portavano sul ballo al palchetto dell'altra borgata, in occasione delle rispettive feste patronali, un animale ubriaco che con le sue movenze scomposte, dovute all'ebbrezza, sembrava ballare scatenando le risate del pubblico; invece più incerto è il sesso dei due animali, asina e cane, o asino e cagna, e su quale dei due balli patronali.

Per cui cucendo assieme le tre testimonianze possiamo dire che gli elementi certi riguardano i punti relativi al fatto che all'inizio delle danze, di ogni festa patronale delle due borgate, i giovani dell'altra borgata portavano un animale ubriaco sul ballo al palchetto; che un animale era un'asina, portata dai giovani di Madonna di Campagna sul ballo al palchetto di Lucento, e l'altro un cane, portato dai giovani di Lucento sul ballo al palchetto di Madonna di Campagna.

La complementarietà del rito incrociato era facilitato dal fatto che, come vedremo meglio, le due feste avvenivano a circa tre settimane una dall'altra: la festa patronale di Lucento il 20 agosto o nella domenica più vicina e quella di Madonna di Campagna il 12 settembre o nella domenica più vicina.

Per avere un'idea più completa dell'usanza occorre tener conto che già durante la strada che congiungeva le due borgate, ossia il tratto di Strada Lucento tra lo Stradale Lanzo, attuale Via Stradella, e Via Altessano, o in alternativa Via Verolengo, lo spasso era garantito dall'andamento zigzagante dell'animale, per cui l'accettazione dei giovani dell'altra borgata si estendeva oltre al ballo al palchetto, alle due strade di collegamento tra le due borgate.

Anche la spiegazione che segue avrà un andamento zigzagante, e rispecchierà quanto è stata tortuosa la ricerca della spiegazione dell'origine e del senso della doppia usanza perché, anche se non si dovrebbe portare la cucina in tavola[14],

[13] Luigi Cesano, nato nel 1901

[14] GINZBURG C., PROSPERI A, 1975, pp. 7-12 e 178-182

si vuole condividere con il lettore i vari passaggi della ricerca, oltre che le varie digressioni che aiutano a contestualizzare meglio questa tradizione.

2. L'esistenza delle due feste patronali

L'esistenza della festa patronale a Lucento è documentata almeno già dal 1749 quando il prevosto don Crosa, nella sua relazione sullo stato della parrocchia di Lucento, dice che «*alla festa propria della parochia non si osserva che quella di S. Bernardo, la quale si celebra con quella maggior divozione che si può, e senza alcun abuso*»; il prevosto precisa che «*alla festa propria della parochia non si osserva che quella di S. Bernardo*», intendendo che lui parla solo della festa patronale «*la quale si celebra con quella maggior divozione che si può, e senza alcun abuso*»[15], sembrando sottintendere che nelle altre feste le manifestazioni forse non sono altrettanto morigerate.

Occorre ricordare che in quel periodo si aggiungeva alla festa di San Bernardo il 20 agosto, al Ferragosto il 15 e alle due domeniche più vicine, anche la festa di San Rocco il 16 di agosto, ossia l'importante momento conviviale e di festa, di cui parleremo più diffusamente nel prossimo paragrafo, in cui la parte della popolazione appartenente alla comunità di Lucento si trovava a consumare il pranzo, a ballare e a spartirsi la parte rimanente dei frutti del beneficio.

La festa patronale di Lucento e quella della comunità capitavano proprio alla fine della stagione dei lavori agricoli più intensi, per cui la loro vicinanza favoriva il prolungamento della festa per una settimana, tra iniziative profane e iniziative religiose; infatti il ballo di gruppo è una consuetudine organizzata a suo tempo durante la festa della *confraria* di San Rocco il 16 agosto, che troviamo citata nella visita pastorale del 1777, seppure per dire che per impedirne lo svolgimento è stato sostituito da una processione e dalla benedizione[16].

Questo processo di normalizzazione è conseguente all'iniziativa di don Giovanni Domenico Vallò nato a Ceres nel 1727[17], che sarà prevosto dal 1770 al 1803, ma già vice prevosto dal 1752[18] di don Giovanni Crosa; questo cambia-

[15] Archivio Arcivescovile Torino (d'ora in poi AAT), Relazioni dello stato delle chiese, 1749-50, 8/2.1, f. 227 v

[16] CHERVATIN W., 2006, p. 118 nota 29

[17] Archivio Storico della Città di Torino (d'ora in poi ASCT), Censimento francese del 1802, Collezione XII, n. 177; ma anche SOLERO S., 1955, p. 340

[18] Archivio della Parrocchia dei Santi Bernardo e Brigida (d'ora in poi APL), Parrocchia di Lucento, Cappelle e cappellanie, *Nomina da parte del re Carlo Emanuele del sac. Giovanni Domenico Vallò per la celebrazione delle messe nella Cappella della Madonna Santissima in borgata Savonera (giurisdizione ecclesiastica di Lucento)*, Copia di nomina del 23 marzo 1752, ma anche SOLERO S., 1955, p. 340

mento della ritualità è parte di un articolato e raffinato impegno del prevosto nel campo associativo, che corrisponde anche alla promozione di altre forme di religiosità di cui parleremo meglio in seguito, oltre che all'ampliamento della chiesa[19].

Un'altra testimonianza della festa è del 1779, quando è concessa dal Pontefice ai fedeli della parrocchia di Lucento l'indulgenza plenaria per chi vada a messa il giorno della festa di San Bernardo[20], che è un modo tra gli altri con cui il prevosto del periodo, don Vallò, promuove la partecipazione alla parte religiosa della festa.

La festa patronale di Lucento appare, quasi un secolo dopo, in un articolo della «Gazzetta Piemontese» del 1885, nella quale tra l'altro viene organizzato un banco di beneficienza, a favore sia dell'asilo infantile sia della Società Operaia, ma anche il ballo[21], così come alla festa di Madonna di Campagna, che vedremo tra poco.

E' partecipe nell'organizzazione della festa la Società di San Bernardo, nata informalmente nel 1872, istituzionalizzata nel 1880 nell'ambito parrocchiale come organismo dedicato all'organizzazione di un pezzo della parte laica della festa patronale[22]; infatti in un verbale del 1893 di questa Società si dice che, a causa della penuria di fondi, l'impegno di una parte delle spese, fuochi d'artificio e bicchierata per la banda musicale, vengono lasciate alla parte laica[23].

Dopo circa un secolo possiamo notare che, non solo la parte laica della festa patronale è presente, ma anzi è la parrocchia che tenta di recuperare uno spazio all'interno dei festeggiamenti non religiosi; a questo proposito dobbiamo tener conto che a far maturare la nuova situazione c'è lo sviluppo dello spirito risorgimentale dei decenni precedenti, ed in particolare, con la concessione dello Statuto Albertino e la possibilità di associarsi, nascono le Società di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna[24], inevitabilmente alternative all'associazionismo cattolico che era precedentemente l'unico possibile.

[19] CHERVATIN W., 2008, pp.41-45; ma anche *Le Donne in manifattura …*, 2008, pp. 11-16

[20] APL, Carte sciolte, *Concessione pontificia ai fedeli della parrocchia di Lucento dell'indulgenza plenaria per la festa di San Bernardo*, 31 agosto 1779

[21] «Gazzetta Piemontese» 24 agosto 1885, *La festa di San Bernardo in Lucento*, più ampiamente citata in BIASIN M., su questo stesso numero

[22] Per una trattazione più articolata su questo argomento vedi appunto BIASIN M., su questo stesso numero

[23] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società di S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale del 13 agosto 1893: per la citazione si rimanda BIASIN M., su questo stesso numero

[24] Sulla Società di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna si vedano BIANCO A., 2008; BIANCO A. 2006, p. 91; ma anche ORLANDINI R., 2008

La nascita in ambito parrocchiale di una Società che gestisca almeno un pezzo della parte laica della festa, anche se il suo sviluppo è più complesso, denota l'importanza particolare che, anche in questo periodo, sembra di nuovo rivestire la festa come spazio pubblico, non solo a Lucento ma, come vedremo, anche a Madonna di Campagna; siamo in un periodo in cui lo spazio pubblico è uno spazio comune in cui tutte le classi sociali si rappresentano reciprocamente: «*La piazza, gli spazi aperti erano stati il grande palcoscenico dove si svolgeva la vita collettiva e si passava il tempo libero. Ogni occasione sembrava essere buona per teatralizzare gli spazi all'aperto: carnevali, sfilate, manifestazioni in costume storico, nozze di principi, esequie di uomini o donne importanti, erano tutti momenti e pretesti per ritrovarsi nel doppio ruolo di spettatori e protagonisti*»[25].

Questa rappresentazione non riguarda solo i momenti di festa, ma anche la quotidianità e serve a confermare i reciproci ruoli: «*E l'essere in tanti, fra sconosciuti, senza formalità , né regole rendeva più facile il perdersi lo svagarsi. I meno abbienti godevano dello spettacolo, del palcoscenico permanente offerto dalla città gratuitamente, i nobili e i borghesi godevano del mostrarsi, dell'osservare, degli omaggi ricevuti, dei rituali della deferenza mostrata dal popolo. Esisteva una buona ragione per ognuno per essere per la strada a divertirsi tutti insieme*»[26].

Anche a Madonna di Campagna è documentato lo svolgimento della festa patronale nel 1887 e, come abbiamo visto per Lucento, la festa patronale ha una notevole importanza perché è un momento fondamentale in cui ci si rappresenta nello spazio pubblico, tanto che Giuseppe Durio, il più importante industriale della borgata, consigliere comunale, pur di non perdere l'occasione di esserci, non partecipa alla seduta del Consiglio comunale[27].

La festa si svolge alla domenica più prossima al 12 settembre, giorno della festa patronale, che nel 1887 cade il lunedì, per cui i due giorni di festa sono da domenica 11 al lunedì 12; la «Gazzetta Piemontese» di sabato 10 riporta il programma della festa:

«*Festa della Madonna di Campagna*

Domani, Domenica, e lunedì ricorrendo la festa patronale della Madonna di Campagna, avranno luogo in questa borgata i seguenti trattenimenti popolari:

Domenica 11 settembre, Grandioso banco e ballo di beneficenza a totale favore dell'Asilo infantile locale erigendo.

[25] TURNATURI G., 1996, p. 188

[26] *Ibidem*, p. 189

[27] ORLANDINI R., 1996-1997, p. 147; ma anche ORLANDINI R., 1995, pp. 53-54

Alla sera grande illuminazione del ballo di beneficienza e del viale che mette alla chiesa parrocchiale.
Lunedì 12. Corsa al carro – Corsa delle samaritane – Giuochi e divertimenti popolari – Banco e ballo di beneficenza.
La festa sarà rallegrata dal Corpo di musica locale»[28].

Il giornale sottolinea solo la parte laica dei festeggiamenti e tra le più importanti iniziative della festa vediamo comparire il ballo, che apre i festeggiamenti laici, ed inoltre la «*corsa al carro*» tra le iniziative del lunedì, giorno della festa, che vedremo essere un elemento centrale della festa patronale torinese almeno fino al Seicento, ma che continua come tradizione in molti paesi.

C'è da tener conto che la festa nasce probabilmente negli anni immediatamente successivi alla creazione della parrocchia, nel 1834, perché in quel periodo sono documentate varie forme di partecipazione laica alla festa, come per esempio il ballo e i fuochi artificiali[29].

3. L'uso nelle feste di animali ubriachi

La digressione sulle due feste patronali, oltre che per altre ragioni che vedremo in seguito, serve per contestualizzare la circostanza in cui avviene l'usanza degli animali ubriachi al ballo al palchetto delle due borgate, circa la quale potremmo domandarci se avesse dei precedenti, ma non sembra; piuttosto appare come un ibrido che contiene in sé elementi di varie tradizioni di festa rielaborati con elementi specifici della situazione[30].

A proposito di animali che vengono ubriacati occorre tener conto della segnalazione che viene fatta per la festa patronale di Madonna di Campagna in cui compare tra le iniziative una non meglio definita «*corsa al carro*», probabilmente da intendersi trainato da buoi che, come vedremo, seppure realizzata nell'usanza in modi diversi, e con ovvi significati diversi, è una tradizione che possiamo far risalire almeno al Medioevo.

Infatti, circa la tradizione di ubriacare gli animali usati come protagonisti delle feste, possiamo risalire a una tradizione torinese, già documentata nel periodo medievale, che costituiva il momento culminante della festa di San Giovanni il 24 giugno, ossia proprio il giorno della festa del santo patrono; accompagnato

[28] ORLANDINI R., 1995, pp. 52-53

[29] Per una trattazione più puntuale vedi LEVI A., in questo numero

[30] BERTOLOTTI M., 1991, pp. XVI-XVII

dalle autorità cittadine e dalle rappresentanze di tutte le arti cittadine e campestri, un carro trainato da una coppia di buoi addobbati, carico di sacchi di frumento, pane, vino e altri cibi, veniva fatto entrare in Duomo, dove veniva benedetto dal vescovo, poi un priore o un massaro leggeva un sonetto in onore di San Giovanni ritto sul carro.

Successivamente «*a corsa moderata si faceva girare il carro per le navate laterali ed uscendo dalla chiesa i buoi erano spinti a corsa sfrenata per le vie principali della città in mezzo agli applausi e alle grida della folla esultante. Frattanto da persone deputate all'uopo si facevano le sopra mentovate distribuzione di cibarie: i poveri si portavano a casa grano e vino, tutti il pane benedetto, la carità di San Giovanni*»[31].

In questo caso dobbiamo anche tener conto che, oltre che il carro dei buoi, compare il pane della carità, ossia due elementi che ritroveremo abbinati più avanti; finita questa parte della festa, si affiancava al massaro anche l'abate della Badia degli Stolti: *«Dopo la funzione religiosa aveva luogo la baldoria detta dei vignolanti e si menavano danze e carole paesane regolate da un Capo, l'Abbà, che guidava la ridda attorno al falò e che chiamavasi Re Tamburlando, e da Massari eletti dalla Città»*[32].

L'usanza prevedeva che i buoi fossero ubriacati affinché nel Duomo e poi per le vie procedessero in modo scomposto e saltando, all'interno dello spirito sfrenato che caratterizzava i vari momenti della festa; da questo caso si può presumere che a Torino, ossia in città, ancora alla fine del Medioevo era presente una radice pagana nella cultura popolare, sulla quale si inseriva l'iniziativa della Chiesa cattolica, nel tentativo di cristianizzarne i contenuti, semplicemente annettendoli nello spazio sacro o rielaborandoli[33].

Invece nella seconda metà del Quattrocento, all'inizio del Rinascimento, con il consolidamento di altre forme di religiosità meno sincretiche, la parte del rito che prevede l'ingresso del carro in chiesa viene definitivamente abolita[34]; questo avviene quando in città la componente contadina formata dalla piccolissima proprietà e dai lavoranti a giornata non è più prevalente rispetto l'insieme della popolazione, sia perché cresce la componente degli artigiani e dei commercianti, sia perché una parte dei contadini, con l'irrigazione del pianalto, il

[31] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 276

[32] *Ibidem*, pp. 276-277

[33] BACHTIN M., 1995, p. 87; ma anche BERTOLOTTI M., 1991, p. 115

[34] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 277

processo di appoderamento e la costruzione delle cascine, che favorisce l'abitato sparso nel contado[35], esce dalla città.

L'usanza della corsa del carro prevede l'ubriacatura dei buoi, così come avviene nelle corse dei buoi che ancora permangono, ma con ritualità e significati diversi, come nel caso di Asigliano dove, secondo una testimonianza recente, si scaldavano i buoi «*con qualche pagnotta inzuppata nel vino o, addirittura, li abbeveravano con un secchio colmo di vino tiepido anziché l'acqua*»[36].

4. La festa del Santo Spirito a Lucento e la cultura contadina

Rispetto alla città, il processo di normalizzazione della ritualità religiosa in campagna attraversa gran parte del periodo moderno; sotto l'influenza del Concilio tridentino nella diocesi torinese, tra il 1565 e il 1567, sono ben 48 i pievani che vengono dimessi o abbandonano la loro funzione per le cause più svariate, che vanno da comportamenti non consoni a pratiche eterodosse[37] , ma in parte riconducibili a interpretazioni sincretiche influenzate dalla religiosità popolare delle comunità legate alle plebanie.

Tra questi c'è anche il pievano di Lucento, don Domenico De Conato originario di Masino, che viene allontanato dal suo incarico nel 1566; assieme a lui, per comportamenti non degni della loro missione, vengono rimossi tra il 1565 e il 1567 molti dei pievani di luoghi vicini a Lucento, come nel caso di Alpignano, Collegno, Altessano, Borgaro, e Caselle: molte volte l'origine comune a quella dei parrocchiani delle pievi di campagna fa si che la cultura contadina del prete favorisca l'iniziativa della chiesa[38], ma nel contempo ciò comporta la permanenza di pratiche pagane nella ritualità cattolica[39].

Ben diversa appare la situazione dopo circa un'ottantina di anni, quando la pressione per la normalizzazione della pratica religiosa e dei comportamenti

[35] Sul processo di appoderamento e canalizzazione del pianalto vedi BIASIN M., DE LUCA E., RODRIQUEZ V, 2003

[36] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 281; GRIMALDI P., 1993, pp. 147-148

[37] GROSSO M., MELLANO M. F., 1957, pp. 92-94

[38] BERTOLOTTI M., 1991, p. 113

[39] *Ibidem*, p. 115; più in generale sul ruolo di mediazione del parroco tra la Chiesa e la comunità vedi ALLEGRA L., 1981, pp. 895-947; per una interessante e articolata esperienza di questa situazione ibrida tra cattolicesimo e cultura pagana riguardante la Francia meridionale ed in particolare Marsiglia si veda VOVELLE M., 1979, pp. 673-697

del clero ha già prodotto dei frutti, anche grazie all'istituzione dei seminari, che in Piemonte sorgono proprio negli anni in cui vengono allontanati i vari pievani[40]; esemplare appare il comportamento del prevosto di Lucento, don Borretto, all'inizio degli anni Quaranta del Seicento, quando rivendica in una lettera a «*Sua Santità*» che vengano accorpati i beni del beneficio della Confraria del Santo Spirito al beneficio parrocchiale, con le seguenti motivazioni: *«Nella mia cura quatro giornate e mezza incirca con piccola Casa dentro i cui pochi frutti sono dalli Parochiani, quali in questo luogo non pagano taglie, mal dispensati, anzi convertiti in proprio uso, perché di quelli ogni anno ne fanno tra loro un banchetto, e pasto, e si servono per loro famiglie di questi denari e frutti*»[41].

Prima di continuare il ragionamento occorre fare un'avvertenza perché si segua il ragionamento senza confusioni, ossia che in questo caso la festa della comunità, di Santo Spirito fino al Seicento e poi quella di San Rocco, è distinta da quella patronale, di San Bernardo, così allo stesso modo in seguito vedremo la festa comunitaria di Altessano Inferiore, dedicata a San Marchese, sarà distinta da quella patronale, dedicata a San Lorenzo.

La Confraria del Santo Spirito, diffusa in tutti i paesi del Piemonte e oltre, non è un'associazione religiosa di laici, ma è un momento laico di festa della comunità che normalmente si svolge il giorno di Pentecoste, quindi non è la festa patronale; inoltre non ha un carattere associativo permanente, bensì la sua esistenza si riconferma annualmente nel *far confraria*[42].

«*L'occasione conviviale è un momento di riconoscimento dell'appartenenza ad una comunità tramite la partecipazione ad un pranzo in comune, di quella parte della popolazione che vi appartiene, nel quale vengono consumati i cibi raccolti e viene distribuito ciò che avanza, normalmente pane e legumi* [...] *Possiamo facilmente immaginare che la spontaneità di questa esperienza aggregativa implichi l'emergere di esperienze in continua evoluzione, che accolgono sincreticamente le contaminazioni dovute alle varie ondate migratorie, ma anche la sedimentazione di fatti sociali e politici che caratterizzano la storia della comunità*»[43].

Da queste premesse occorre intendere che non tutti gli abitanti fanno parte della comunità perché chi ha proprietà troppo grandi, che la comunità in caso di vendita non sarebbe in grado di acquisire e quindi di mantenere nella rete delle relazioni comunitarie, può essere solo interlocutore se non antagonista, ma anche chi ha troppo poco e un forte rapporto di dipendenza da grandi proprietari

[40] GUASCO M., 1986, p. 648

[41] La lettera è pubblicata in REBAUDENGO D., 1984, p. 17; ma anche in TUCCI W., 2006, p. 34

[42] Sul «*far confraria*» vedi TORRE A., 1995, pp. 85-86

[43] CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, p. 82

non fa parte a causa della sua ricattabilità; questa precisazione ci sarà utile nel proseguimento del ragionamento, ma ora riprendiamo il discorso sui motivi che don Borretto adduce a favore della sua richiesta, ossia quelli relativi alle sue precarie condizioni economiche e di salute: «*Sicchè per poter viver da Curato, essendo anche vecchio e spesso infermo, oltre la continua indisposizione di una gamba, qual mi apporta molta spesa, e poter insieme aiutar detti miei nipoti domando a Sua Santità l'unione di detti beni di S. Spirito alla Cura o vero goldita alle quaranta Case della Parochia, quali non pagano taglie di nessun sorta perché sono sopra il finaggio di Torino, qual è franco laonde non vi sono poveri, eccetto quatro o sei forastieri abitanti ad tempus*»[44].

Quest'ultima precisazione potrebbe apparire incongrua se non controproducente rispetto alla richiesta del curato perché viene sottolineato che a Lucento non ci sono poveri, eccetto quattro o sei forestieri di tanto in tanto, ma occorre tener conto che a livello piemontese, dall'inizio del Seicento fino all'inizio del Settecento, c'è il tentativo ducale di conversione dei benefici delle Confrarie del Santo Spirito a fini assistenziali od ospedalieri per sovvenire gli indigenti e i malati, anche se con scarso successo data la forte resistenza delle comunità[45].

Questo atteggiamento di resistenza che caratterizza la comunità lucentina ed in modo più diffuso tutte le comunità di campagna: «*è il riflesso di uno scontro tra due culture diverse, perché non risulta chiara alla comunità la necessità di devoluzione dei beni per motivi assistenziali a favore dei poveri, in una società agricola apparentemente egualitaria, di nuovo prevalentemente fondata sulla mezzadria e sulla famiglia patriarcale, dopo la crisi demografica conseguente alla peste e alla guerra civile.*
In una comunità basata quasi esclusivamente su questo tipo di famiglia, che nel contempo costituisce un'azienda di produzione con un buon tenore di vita e un forte prestigio sociale, non c'è spazio per la presenza di poveri, che invece sono una categoria squisitamente urbana; i rovesci, che possono colpire una famiglia mezzadrile a causa delle sue vicende demografiche particolari, sono ammortizzati all'interno della dimensione parentale più vasta, per cui il concetto di carità appare estraneo alle forme di rappresentazione di questa comunità contadina.
La categoria urbana della povertà, invece, introduce un criterio asimmetrico e di separatezza, ossia quello per cui chi è povero deve essere soccorso, tramite la carità, da chi non lo è; la difficoltà dovuta ad un rovescio familiare, quindi, non è una possibilità che riguarda tutti ma diventa una condizione separata peculiare di una categoria di persone verso le quali occorre avere un atteggiamento caritatevole e non di condivisione»[46].

[44] REBAUDENGO D., 1984, p. 17

[45] TORRE A., 1995, pp. 104-112

[46] CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, p. 89

E' un criterio molto includente verso gli appartenenti alla comunità, ma nel contempo è molto escludente verso chi non ne fa parte, ossia una caratteristica che si ripresenterà nel corso del nostro ragionamento.

«*Questa diversa concezione che si sviluppa in ambito urbano è dovuta anche al forte numero di senza lavoro e risorse che si riversa sulla città, tanto da diventare un problema di ordine pubblico, per cui si susseguono i provvedimenti di espulsione; a fare da contraltare a questa cultura e a queste reazioni dell'ambiente urbano, abbiamo invece quella della comunità rurale di estrema diffidenza e ripulsa verso chi è straniero, ossia estraneo alla comunità, ma di solidarietà e riconoscimento verso gli appartenenti*»[47].

Sono due culture, quella della comunità e quella del curato, che risultano molto distanti, e ognuna ha un largo retroterra di riferimento, in particolare per quella contadina della comunità appare chiaro nel momento in cui, pur essendo quasi completamente mutata la composizione della popolazione a causa della situazione di Lucento dopo la peste del 1630 e la crisi demografica successiva al primo assedio, immediatamente è ripresa la tradizione in cui si *fa confraria* il giorno di Pentecoste: «*Com'è possibile che si continui a "far confraria" quando le famiglie di contadini che risiedono a Lucento cambiano in continuazione? Per capire le ragioni che rendono possibile questa pratica dobbiamo tener conto che la festa che si svolge nella giornata di Pentecoste, è un rito diffuso in Piemonte. Questa festa è profondamente radicata nella comunità contadina e della sua cultura, di cui costituisce il momento di massima espressione.*
Dato il tono di denuncia della lettera che abbiamo visto, a essere stupito è probabilmente lo stesso Don Borretto che, a seguito del notevole rinnovamento della popolazione che si determina in questi anni, si sarebbe aspettato il venir meno di questo momento rituale laico, a favore della presenza esclusiva di forme rituali della chiesa»[48].

5. Normalizzazione delle feste nei dintorni di Lucento

Oltre a questo momento di riconoscimento comunitario, nel quale risulta preponderante la cultura contadina, vi sono altri momenti di espressione di questa cultura in ambito cittadino; infatti la tradizione della corsa del carro, che abbiamo visto realizzarsi a Torino nel giorno della festa di San Giovanni, la troviamo ancora negli anni Trenta e Quaranta del Seicento, seppure rimaneggiata, co-

[47] *Idem*

[48] TUCCI W., 2006, p. 37

me corsa del carro dei massari e bovari del contado[49] detta *la balloijra*[50].

La ritualità è molto diversa da quella del carro in chiesa nel giorno di San Giovanni, ma simile a quella della parte successiva in cui i buoi con il carro partivano in una corsa sfrenata per le vie della città; in questo caso corre in Via Dora Grossa, ossia l'attuale Via Garibaldi, e nel mentre alcuni giovani contadini designati dalle quattro parti in cui è diviso il contado devono salire sul carro in corsa per prendere una delle quattro spole.

Questo tipo di usanza viene ancora documentata ad Altessano Inferiore, ai confini di Lucento, in una relazione del parroco don Stupenengo del 1769[51], a proposito della seconda festa delle due dedicate a San Marchese, che per la comunità di Altessano ha lo stesso valore di riconoscimento comunitario che a Lucento ha la festa del Santo Spirito, fino a Seicento inoltrato, e di San Rocco, dal Settecento: «*Si fa anche di questo Santo una seconda festa nella prima domenica di settembre di ogni anno, per la quale vi sono altri due direttori distinti da primi i quali fanno la collettazione già detta per le spese necessarie di questa festa, e si osserva lo stesso rito dell'altra. Non si tralasciano però le funzioni parrocchiali solite a farsi nelle altre domeniche, nemmeno si osservano presentemente riti tratti dal gentilesimo o altre azioni non convenienti alla Santità della chiesa, e della festa, essendosi da alcuni anni in qua tolto l'abuso di portare il pane, ossia la carità a benedirsi nella chiesa su d'un arnese di legno formato in forma piramidale, tutto ornato di bindelli, ed apposto sul capo delle figlie che al suono degl'instrumenti da corda con cui venivano accompagnate alla chiesa, in essa anche su e giù saltavano*»[52].

Opportunamente don Stupenengo sottolinea che «*si osservano presentemente riti tratti dal gentilesimo*», infatti occorre notare che il ballo in chiesa aveva una antica tradizione nelle religioni pagane come momento di preghiera, così come ancora adesso in molte religioni, e in alcune funzioni religiose in ambito cristiano, come nel caso delle chiese con una frequentazione da parte di afro-americani: «*I cristiani dei primi tempi presero dal gentilesimo il ballo come atto religioso, gli fecero posto tra le cerimonie sacre e l'introdussero nelle loro chiese. Il sito che in queste porta il nome è il "coro" ed è tuttora un pò rialzato, ricorda, colla sua denominazione tolta dal greco, l'antica sua destinazione e serviva, prima che l'occupassero i canonici, alle cristiane danze come erano in uso nelle danze sacre dei gentili*»[53].

[49] *Ibidem*, p. 40

[50] ASCT, Ordinati comunali, 24 giugno 1643

[51] CHERVATIN W., 2006, pp. 117-118

[52] AAT, *Relazione di Don Antonio Ludovico Stupenengo, dell'8 settembre 1769*, 8.2.27, ff. 491-521r

[53] VAYRA P., 1876 (a), p. 717

Occorre osservare che la proibizione del ballo in chiesa era stata decretata dal vescovo di Torino Goffredo di Montanaro già nel 1270, ribadita dal vescovo Ludovico Romagnano nel 1465, poi dal vescovo Giovanni Ludovico della Rovere nel 1514[54], e ancora dal vescovo Francesco della Rovere il quale interviene ancora nel 1547: «*Mentre cerchiamo di conservare l'autorità della Chiesa ed il culto divino, troviamo che alcuni, in disprezzo dell'ecclesiastica dignità, indossano vesti pontificali e portano i pastorali e procedono tanto innanzi nella pazzia che non arrossiscono di impartire benedizioni al popolo e di celebrare in chiesa tali spettacoli. Il perché, desiderosi di conservare la dignità degli innocenti e di mettere riparo dalle scurrilità, decretiamo che nessuno di qualunque condizione sia, ardisca di celebrare tali spettacoli nelle chiese o nei cimiteri od in qualunque altro luogo, sotto pena ai contravventori, se sarà un chierico, di sedici ducati, e se un laico, di dodici*»[55].

E' possibile riconoscere nella ritualità di Altessano un'analogia con quella del carro in chiesa nel giorno di San Giovanni a Torino, in cui veniva distribuito il pane della carità; anche la soppressione della pratica, seppure quasi tre secoli dopo, offre delle analogie, ma diversa è la ritualità perché in questo caso viene soppresso l'uso del ballo sfrenato di alcune ragazze in chiesa e non la corsa del carro trainato da buoi ubriachi lungo le navate del Duomo di Torino; l'altro aspetto dell'analogia tra le due feste e invece quello che succedeva fino a pochi anni prima fuori dalla chiesa, ossia la corsa del carro simile a quella torinese il giorno del patrono San Giovanni, che abbiamo visto conservarsi ancora a metà Seicento: «*così ancora di far correre il carro, con evidente pericolo della vita, o di chi saltava sopra di esso, nel tempo della corsa precipitosa, o di chi stava ad osservare, oltre le inezie ridicolose che si dicevano su di esso avanti la porta della chiesa, così finalmente il pubblico ballo, che si faceva parimenti sulla piazza avanti la chiesa, non senza gravi scandali, e disordini*»[56].

In questo caso abbiamo che questa usanza, così come quella del pane della carità in chiesa, da pochi anni non viene più praticata, causa l'opposizione della Chiesa, anche se occorre tenere presente che le due manifestazioni sono ormai fatte al di fuori della chiesa, per cui l'ostracismo della Chiesa non riguarda più solo il proprio spazio sacro, ma va a coinvolgere anche lo spazio pubblico; però non in tutti i luoghi vicini a Lucento questi riti profani fatti nello spazio pubblico al di fuori della chiesa scompaiono, per esempio nello stesso anno, il 1769, ad

[54] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 5

[55] Citato in VAYRA P., 1876 (a), p. 722-723

[56] AAT, *Relazione di Don Antonio Ludovico Stupenengo, dell'8 settembre 1769*, 8.2.27, ff. 491-521r

Alpignano la Badia di San Giacomo organizza ancora sia il ballo sia la corsa dei buoi[57], ossia le stesse usanze che troviamo ancora vive a Pianezza[58].

6. Normalizzazione della festa di Lucento

Nello stesso periodo sembra venir meno l'usanza del ballo pubblico in piazza alla festa di San Rocco di Lucento per cui ci sembra plausibile che anche a Lucento possa venir meno qualche altra usanza, come per esempio la corsa del carro, durante la festa di San Bernardo o più probabilmente di San Rocco, come implicitamente potrebbe intendersi dalle parole reticenti di don Crosa nella sua relazione del 1749[59], che non menziona la parte laica.

Prima di proseguire il ragionamento occorre fare una precisazione, ossia che la trasformazione della mezzadria in patti salariati a Lucento, alla fine del Seicento, determina un forte mutamento nella composizione della popolazione, che si ripartisce ormai tra l'agricoltura, prevalentemente maschile e la manifattura prevalentemente femminile, e nel contempo il venir meno del momento di identità comunitaria legato al Santo Spirito; in compenso vediamo emergere, nel Settecento, un altro momento in cui si *fa confraria*, ossia la festa di San Rocco presso la cappella campestre omonima, probabilmente un culto popolare già precedente legato al suo valore taumaturgico, sia per le persone sia per le bestie, che diventa il nuovo momento di riconoscimento comunitario[60].

La seconda metà del Settecento è il momento in cui, in una realtà agricolo-manifatturiera come quella di Lucento e di altre chiese dei dintorni, ha maggior presa la Chiesa; come si è già accennato a proposito di don Giovanni Domenico Vallò e della sua iniziativa in campo associativo, dopo che alla fine del Seicento era già stata messa in piedi, ma invano, la Compagnia del Santissimo Rosario, questa compagnia sembra rivitalizzarsi verso metà Settecento, quando la crescita delle iscritte va di pari passo con l'aumento dell'occupazione nella manifattura tessile, soprattutto per la presenza femminile che nel 1771 arriva a superare il 70% degli iscritti[61].

[57] BAUDRAZ M. (a cura di), 2000, p 32

[58] FASSINO G., 2001-2002, p. 259

[59] CHERVATIN W., 2006, p. 117

[60] *Ibidem*, pp. 112-116

[61] *Ibidem*, pp. 112-116

La funzione di queste confraternite di campagna, ossia in un ambito in cui mancano anche le corporazioni di mestiere presenti in città, non è esclusivamente religiosa, ma assume un peso politico presentandosi come una sorta di massoneria di campagna, ossia un momento associativo, in un periodo in cui la libertà di associazione non era ancora permessa, reso possibile dall'essere nell'ambito della Chiesa[62].

In quegli anni a Torino i lavoranti di alcune corporazioni di mestiere riescono a organizzarsi separatamente dai mastri di queste corporazioni, attraverso la compagnia devozionale del loro mestiere[63], ma nel caso di Lucento, ossia una borgata di campagna, la partecipazione prevalentemente femminile ha il significato di affermare l'ammissibilità, nella moralità comunitaria, del lavoro femminile nella filanda; in particolare la figura della Madonna, come sposa, vergine e madre, che è al centro della devozionalità della Confraternita del Santissimo Rosario, costituisce un'immagine forte della donna, da contrapporsi alla visione maschilista che informa la moralità comunitaria[64].

Anche la ritualità comunitaria nel corso della seconda metà del Settecento si modifica, come si può desumere già dalla relazione del 1777, quando viene in visita pastorale l'arcivescovo Rorengo di Rorà, perché la festa di San Rocco appare già normalizzata, ossia non viene più fatto il ballo pubblico e la festa si svolge prevalentemente come festa religiosa[65].

Il segno di questo cambiamento lo si può registrare in seguito quando anche l'immagine del quadro sopra all'altare della cappella, che rappresenta San Rocco da solo, sarà sostituito con un quadro che rappresenta al centro la Madonna e sui lati San Sebastiano e San Rocco; il cambiamento iconografico ha un doppio significato perché non è solo il segno della normalizzazione della religiosità popolare autonoma locale, ma è il segnale dell'accettazione comunitaria del lavoro femminile in filanda[66].

A questo punto la ritualità della festa di San Rocco, a parte il pranzo in comune, è occupata nelle pratiche religiose che occupano gran parte della dimensio-

[62] CHERVATIN W., 2008, pp. 22-33

[63] Sui significati di confraternite e compagnie ecclesiastiche in Ancièn Regime si rimanda a AGULHON M., 1968 e AGULHON M., 1982

[64] CERUTTI S., 1992, pp. 234-235

[65] CHERVATIN W., 2008, p. 29, ma anche *Le Donne in manifattura*…, 2008, p. 15

[66] AAT, *Visita Rorengo di Rorà*, 1777, f. 84v

ne festiva, e dura forse fino a metà Ottocento; la presenza della cappella campestre di San Rocco è ancora segnalata nella visita pastorale del 1873[67].

Nella festività patronale di Lucento, probabilmente la parte laica della festa rinasce a metà Ottocento con la creazione della Società di Mutuo Soccorso Operaia di Lucento nel 1851[68], dopo la concessione dello Statuto Albertino e quindi con la possibilità di associazione anche laica e non solo religiosa.

7. Resistenza della cultura contadina

Comunque la persistenza dell'usanza della corsa del carro in quest'area al confine Nord di Torino sembrerebbe confermata perché, dopo un secolo abbondante dall'essere documentata ad Altessano Inferiore come usanza cessata, e ad Alpignano come usanza ancora viva, sembra ripresentarsi a Madonna di Campagna nella festa del 1887, assieme alla ricomparsa del ballo pubblico; come abbiamo già visto, a proposito della situazione di Lucento dopo la peste del 1630 e la crisi demografica successiva al primo assedio, la circolarità orizzontale tra comunità contadine, vista l'alta mobilità anche in campagna[69], spiega il ridestarsi di tradizioni ormai scomparse[70].

Questa circolarità assieme ad altri aspetti della composita ritualità contadina nel corso dell'anno, di cui non saremmo in grado di far cenno se non per analogia con altre dimensioni contadine[71], trova terreno fertile nella profonda persistenza della cultura contadina percepibile ancora in questo passaggio della relazione del parroco don Giovanni Antonio Rolando, del 1825[72]: «[...] *in occasione di cattivo tempo si suona pure, e talvolta un pò troppo lungamente ma non si possono sempre estirpare certi abusi, che non si hanno poi alcuna conseguenza dannosa*».

Anche il parroco successivo, don Francesco Ghiotti, rimarca l'autonomia della popolazione nell'uso delle campane in una relazione del 1837[73]: «*Dalle Compagnie si destina uno per suonar nelle vigilie, e solennità, in occasione di morti e sepolture, le si fan-*

[67] CHERVATIN W., 2006, pp. 119-120

[68] *Ibidem*, p. 110

[69] Per la Società di Mutuo Soccorso rimandiamo a BIANCO A., 2008

[70] Sulla mobilità contadina vedi lo studio TUCCI W., 2006

[71] Su questo aspetto si veda più in generale VOVELLE M. , 1986, in particolare il caso di p. 94

[72] A questo proposito si rimanda in generale a GRIMALDI P., 1993

[73] FASSINO G., 2001-2002, p. 265

no suonare dai parenti del defunto. in tutte altre occorrenze io stesso le fo suonar da miei famigli. Pertanto si suona l'avemaria, il mezzodì, si dà il segno del transito all'altra vita, si dà il segno ogni venerdì a ventun'ora, si suona per la messa parrocchiale, e per tutte le altri funzioni della Chiesa, alle quali il popolo concorre. C'è purtroppo (e mi duole il nottarlo) l'abuso di suonare indiscretamente in occasione di tempo cattivo; se io mi vi opponessi, certo non verrei a capo di estirparmelo, e non farei altro di tirarmi in dosso le maledizioni del popolo. Del rimanente il campanile ha il suo uscio e sta chiuso».

In particolare in questo ultimo passaggio viene sottolineato il vigore con cui si mantiene una pratica apotropaica di origine pagana, ossia un'azione o un oggetto che serve a scongiurare che succeda qualcosa di male alla persona o alla famiglia, in questo caso a qualcuno della comunità, tanto che il parroco non tenta neppure di estirpare questa pratica[74]; ci sono vari altri casi che riguardano le stesse pratiche religiose con un contenuto apotropaico, come per esempio quello delle candele incrociate sotto il mento dei fedeli per la prevenzione del mal di gola nel giorno di San Biagio[75], ma anche numerose altre forme di benedizione di luoghi o di animali[76].

Il caso più clamoroso che riguarda una delle pratiche religiose più popolari nelle campagne, nel quale la pratica pagana si è così profondamente radicata nella pratica religiosa che non è nemmeno presa in considerazione la necessità di estirparla, salvo per gli abusi che frequentemente si accompagnano[77], è quello delle rogazioni, ossia di una pratica apotropaica che interessa tutta la comunità e che ha un'origine pagana nelle *Ambarvalia*[78].

L'inglobamento di questa pratica in ambito cristiano risale alla fine del periodo romano, ma la sua diffusione nelle campagne è documentata in periodo medievale, in particolare a Lucento è attestata per la prima volta nella relazione di don Crosa del 1749[79], ed ancora all'inizio del Novecento la troviamo presen-

[74] APL, Fondo Parrocchia di Lucento, Visite pastorali, unità P 45, 124, *Relazione dello stato della Parrocchia di S. Bernardo, e Brigida del luogo di Lucente retta dall'anno 1827 da me Don Francesco Ghiotti di Settimo Torinese, di questa Diocesi in et ora d'anno trentanove col titolo di Prevosto. Rimessa alla Curia Arcivescovile alli 29 luglio 1837* , 1837

[75] Sull'uso contadino delle campane vedi GRIMALDI P., 1993, pp. 55-59, ma in particolare p. 59 sul loro uso in caso di maltempo; ma anche FASSINO G., 2001-2002, pp. 137-148, il capitolo sulle campane è riportato anche in FASSINO G., 2003, pp. 50-64

[76] GRIMALDI P., 1993, pp. 68-69, ma anche p. 185; per una descrizione della ricca ritualità popolare coincidente con San Biagio, anche come inizio del periodo di carnevale e dell'arrivo della bella stagione, vedi anche LE ROY LADURIE E., 1981, pp. 108-110

[77] FASSINO G., 2001-2002, sulle benedizioni pp. 108-117

[78] *Ibidem*, pp. 93-107, il capitolo sulle rogazioni è riportato anche in FASSINO G., 2002, pp. 143-155

[79] GRIMALDI P., 1993, pp. 68-69, ma anche pp. 199-200

te, quando nel 1904 è fatta richiesta al commissariato di polizia di poter svolgere le quattro processioni in cui si articola la ritualità[80].

Infatti il momento culminante di questa pratica religiosa consiste nello svolgimento di quattro processioni ad alcune cappelle poste ai quattro punti cardinali del territorio del paese, o della borgata come nel caso di Lucento, affinché la stagione del raccolto non sia funestata da calamità naturali; questa ritualità però comprende anche il riconoscimento dei confini che definiscono il territorio della comunità[81].

8. L'insolita disponibilità a farsi invadere il ballo della festa

Abbiamo approfondito questo filone di ricerca sugli animali ubriachi, che ci ha permesso di trovare i precedenti della festa delle due borgate, ma dal punto di vista della spiegazione dell'usanza abbiamo visto che se ne ricava poco, per cui a questo punto conviene ripartire con il ragionamento approfondendo l'analisi del rituale.

L'elemento che rende particolare questa tradizione, degli animali ubriachi ai reciproci balli al palchetto, è dovuta al fatto che ci troviamo davanti ad una ritualità incrociata che interessa, oltre la borgata di Lucento, anche la borgata di Madonna di Campagna, ossia una circostanza che presuppone l'esistenza di tutte due le borgate; questo fatto ci permette di poter mettere un termine *post quem*, ossia una data che segna il momento oltre al quale è possibile che si sia realizzato l'avvenimento, infatti Madonna di Campagna può attuare una festa patronale solo dopo l'erezione a parrocchia della chiesa dei Cappuccini nel 1834[82].

Prima di questa data la parrocchia di riferimento per le cascine e case della zona di Madonna di Campagna è quella delle Maddalene, e poi quella di San Simone e Giuda in Borgo Dora[83]; per cui i battesimi, i matrimoni e i funerali, nonché la sepoltura nel cimitero, si svolgono nella chiesa di Borgo Dora, molto distante in particolare dalle case che formano l'unico abitato un po' accentrato, in prossimità del convento dei Cappuccini, tanto che la popolazione di queste ca-

[80] AAT, 8 / 2.1, *Relazione*, 1749-50, f. 227

[81] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), p. 40

[82] FASSINO G., 2001-2002, le pp. 94-96 sono dedicate in particolare ai confini; , il capitolo sulle rogazioni è riportato anche in FASSINO G., 2002, pp. 143-155

[83] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, pp. 58-60: ma anche ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 34-36

se, in cui vive circa la metà della popolazione della zona, e di una parte delle cascine si riconosce nella comunità di Lucento.

Questo elemento ci permette di stringere il periodo in cui si è realizzata questa tradizione tra il 1834 e l'inizio degli anni Cinquanta del Novecento, ma, come vedremo analizzando altri elementi della ritualità, è possibile che questa tradizione si imponga parecchie decine di anni dopo, e che qualche decennio prima della sua scomparsa vengano meno alcuni elementi di contesto, per cui viene meno la conoscenza all'interno delle due comunità del suo significato e anche la ritualità stessa si modifica e si impoverisce, per cui è possibile che la fase più vitale di questa doppia consuetudine si restringa a circa una trentina di anni.

Per poter procedere nell'analisi della sua origine e del significato occorre prima di tutto soffermarsi sulla disponibilità dei giovani delle due borgate a lasciare invadere i rispettivi balli al palchetto dai giovani dell'altra borgata con animale ubriaco a seguito, piuttosto che opporsi alla loro venuta, così come avviene per i giovani delle altre realtà confinanti.

Non si ritrova quindi in questo caso l'abituale resistenza che i giovani di una comunità oppongono all'arrivo di giovani di altre comunità, che riguarda certo la difesa del territorio, ma che in particolare riguarda il tentativo di tener lontana la concorrenza di altri giovani maschi rispetto le giovani donne della borgata, come viene sottolineato nell'intervista citata precedentemente, che riguarda gli anni Cinquanta del Novecento: «*c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa*»[84].

La circostanza particolare del rituale reciproco, che si svolge sui rispettivi balli al palchetto, rafforza questa ipotesi, perché per un certo periodo un'occasione particolare per poter incontrare e conoscere gran parte delle ragazze della propria borgata era il momento del ballo durante i giorni della festa patronale.

Questo particolare, relativo all'importanza dell'occasione del ballo al palchetto, restringe il periodo di inizio di questa tradizione a un periodo che si situa al massimo verso i primi anni del Novecento, perché successivamente le occasioni di frequentazione di spazi comuni tra giovani e ragazze, che non fossero la fabbrica o la strada, diventano più numerosi.

Il maggior potere d'acquisto, che si verifica negli ultimi anni del periodo giolittiano, e la riduzione dell'orario di lavoro, permette ai giovani di non versare interamente il proprio salario in famiglia, e quindi di poterne trattenere una parte per il proprio maggiore tempo libero; questa nuova opportunità permette la

[84] BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, p. 210

comparsa della condizione giovanile, come condizione separata, anche tra la piccola borghesia e una parte della classe operaia; questa separatezza si caratterizza anche per l'abbandono delle forme di sociabilità famigliare legata alla frequentazione domenicale delle Società di mutuo soccorso[85].

La disponibilità di una parte del salario e di maggiore tempo libero, permette di allargare il tempo della sociabilità giovanile che ormai non riguarda più solo il tempo delle festività collettive, ma una dimensione giornaliera o almeno settimanale, che non è più caratterizzata dalla dimensione pubblica comunitaria: ne sono un esempio la progressiva diffusione della frequentazione delle sale cinematografiche e delle sale da ballo[86]: «*Fino alla Prima guerra mondiale esistono in Italia contemporaneamente vecchi e nuovi modi di divertirsi, modelli borghesi e modelli aristocratici, in un miscuglio di tradizione ed innovazione, di feste campagnole e di divertimenti metropolitani*»[87].

Queste nuove forme di sociabilità riducono l'importanza, tra i giovani della borgata, del ballo al palchetto come momento di conoscenza tra giovani e ragazze, per cui possiamo ipotizzare che l'origine dell'usanza possa essere almeno precedente agli anni Dieci del Novecento; questi nuovi comportamenti diffusi tra i giovani della periferia operaia corrispondono a un precedente abbandono degli spazi pubblici da parte delle *élite*: «*In un inseguimento verso la distinzione i ceti popolari vogliono divertirsi più compostamente, la borghesia tenta d'inseguire l'aristocrazia che si è definitivamente ritirata nei suoi palazzi e diserta le piazze, i veglioni pubblici. Le élite iniziano così a fuggire dinanzi al riversarsi sullo scenario di di una folla che, fattasi più consapevole, meno subalterna, occupa i luoghi di divertimento collettivo e vi introduce modelli di comportamento non accettabili dal perbenismo*»[88].

9. L'indivisibile complementarietà delle due borgate

Oltre al venir meno dell'importanza della festa patronale tra i giovani, c'è un'altra considerazione che ci permette di ipotizzare non solo un ulteriore arretramento cronologico circa l'inizio di questa tradizione, ma anche un notevole avanzamento della data oltre la quale può essere avvenuto l'inizio dell'usanza.

[85] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 64-68

[86] PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, pp. 16-25

[87] TURNATURI G., 1996, p. 187

[88] *Ibidem*, p. 193

Per cogliere la ragione di questo comportamento insolito occorre soffermarsi sulla reciprocità del rito di scherno, indicativo di una interdipendenza tra le due comunità, che riguarda la disponibilità allo scambio degli spazi di sociabilità tra ragazzi e ragazze delle due comunità; ma questo scambio tra le due comunità possiamo ipotizzare che ne rifletta un altro, nel quale comunque già avviene un contatto tra ragazzi e ragazze delle due comunità, per cui l'usanza non è che una presa d'atto.

Prima di vedere quale sia questo scambio occorre far presente che prima della creazione della nuova parrocchia di Madonna di Campagna nel 1834, una parte della sua popolazione è compresa nella comunità lucentina pur facendo capo come parrocchia alla chiesa di San Simone e Giuda al Balôn, e ne farà ancora parte anche se in modo sempre minore, man mano che la nuova identità comunitaria di Madonna di Campagna si impone.

Un esempio dell'attardarsi di questa appartenenza la possiamo riscontrare nella storia della prima Società di Mutuo Soccorso di Lucento, nata nel 1851, che alla sua fondazione riporta solo il nome della borgata, ma che nel 1860 riporta anche il nome di Madonna di Campagna[89] , per cui a distanza di circa venticinque anni dalla fondazione della parrocchia possiamo notare una situazione contraddittoria.

Questa situazione ambivalente nasce probabilmente dal fatto che da una parte, soprattutto nella nuova generazione di giovani cresciuti con la presenza della nuova parrocchia, si è sviluppata una forte identità comunitaria, dall'altra permangono ancora forti i fitti legami, di parentela e di scambio di beni e servizi, con la comunità di Lucento[90].

Questo fitto scambio di beni e servizi comprende anche lo scambio di manodopera, che deve percorrere giornalmente le due strade che congiungono le due borgate, che è anche il percorso che nei due sensi devono percorrere gli animali ubriachi, accompagnati dai giovani, nel primo giorno del ballo al palchetto delle due feste patronali.

10. Lavori maschili e lavori femminili

Per capire la ragione di questo scambio di manodopera occorre tener presente il tipo di attività industriali prevalenti nelle due borgate: quella tessile a Lu-

[89] BIANCO A., 2008, p. 91

[90] LEVI A., 2008, p. 45

cento e quella conciaria e poi anche metalmeccanica a Madonna di Campagna, ossia un'attività prevalentemente femminile a Lucento e una quasi esclusivamente maschile a Madonna di Campagna.

A Madonna di Campagna l'attività conciaria è particolarmente precoce perché prima della creazione della parrocchia esiste già l'attività industriale di Luigi Martinolo, che nel 1832 ha già 43 addetti residenti[91]; invece l'attività industriale tessile a Lucento compare con l'impianto di una tintoria di filati da parte di Felice Bosio presso il castello di Lucento[92], ma il personale che vi lavora è tutto maschile, mentre con ogni probabilità il lavoro femminile è svolto a domicilio.

Pur non escludendo che già in questo periodo possano verificarsi tensioni tra i giovani delle due borgate, ci pare che si possa escludere che possa essersi presentata la necessità di affrontare il problema perché, come abbiamo visto, il tessuto di relazioni comunitario tra le due borgate è ancora forte e capace di rimediare alle tensioni almeno fino alla fine degli anni Sessanta, quando comincia a declinare la Società di Mutuo Soccorso tra le due borgate[93].

Con l'apertura della conceria di Giuseppe Durio nel 1869 a Madonna di Campagna potrebbero accentuarsi le tensioni, ma non vi sarebbe la reciprocità tra i generi perché a Lucento ormai ha chiuso la tintoria di filati di Felice Bosio e inoltre sul territorio di Madonna di Campagna, verso la cinta daziaria di Corso Mortara, ha aperto i battenti la grossa fabbrica tessile di Secondo Galoppo, nello stesso anno in cui apre la conceria di Madonna di Campagna.

Si può ipotizzare che l'usanza si imponga nel momento in cui diventa particolarmente pesante la situazione dei ragazzi lucentini che vanno a lavorare a Madonna di Campagna, per cui vi è una ritorsione da parte di questi nell'impedire il passaggio alle ragazze di Madonna di Campagna che vanno a lavorare a Lucento, per cui occorre che a Lucento si profili una grande attrazione di manodopera femminile.

Questa circostanza comincia a profilarsi con la chiusura definitiva, all'inizio degli anni Ottanta, dell'attività tessile di Secondo Galoppo nella zona di barriera di Madonna di Campagna, denominata Barriera di Lanzo, e il subentro al suo posto nel 1882 di un'attività metalmeccanica, ossia quella della Società Anonima Italiana Ausiliare, che nel 1889 diventa Officine Nazionali di Savigliano[94].

Nello stesso periodo avviene l'apertura di due attività tessili nella zona di barriera del territorio di Lucento, prima definita Borgata Gastaldi e poi Borgata Ce-

[91] SACCHI G., 2008, p. 56
[92] *Ibidem*, 53-66
[93] BIANCO A., 2008, pp. 91-95
[94] ORLANDINI R., RODRIQUEZ V, 2008, p. 156

ronda[95], ossia l'attività di lana meccanica di Antonio Gallo, prima del 1878[96], la tessitura di nastri di Giovanni Marino con 185 operai, prima del 1887[97], che poi diventerà lo stabilimento Paracchi, ed infine la *Koelliker e Gerard* con 40 operai[98].

Si realizzano così le condizioni per un doppio flusso di operaie che da Madonna di Campagna, ma soprattutto dalla vecchia Borgata Lanzo e Borgo Vittoria vanno a lavorare a Lucento, ma soprattutto a Borgata Ceronda, per fare le filatrici o anche le tessitrici; per gli stessi percorsi, ma al contrario, invece passano operai maschi che vanno a lavorare nell'industria conciaria, ma soprattutto quella metalmeccanica, per svolgere mansioni ancora legate al mestiere specialistico, quindi con una grande professionalità.

11. Quando e perché nasce l'usanza

Abbiamo già ristretto la possibilità della nascita dell'usanza al massimo ai primi anni del Novecento, ma a questo punto abbiamo gli elementi per capire quando si crea la situazione di reciprocità tra le due borgate, ossia all'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento quando si sviluppa a Borgata Lanzo un'industria metalmeccanica che si affianca così all'industrie tessili nate a fine anni Settanta in Borgata Ceronda, per cui lasciando qualche anno perché possano maturare le condizioni per la nascita della tradizione, potremmo ipotizzare la metà degli anni Ottanta.

In tutti e due questi casi le attività non sono nelle due borgate storiche, ma nelle loro borgate di barriera; ma bisogna tener conto che Borgata Ceronda continua ad avere come parrocchia quella di Lucento, così come Borgata Lanzo, che continua ad avere quella di Madonna di Campagna, per cui le feste patronali sono quelle della borgata più vecchia.

Nella festa di Madonna di Campagna del 1887 però compaiono due elementi che ci farebbero propendere per una data di inizio dell'usanza più avanti nel tempo, perché non solo non viene menzionata l'usanza, ma ciò non sarebbe probante, ma viene nominata una «*comitiva di giovinastri*», che quindi sembrano

[95] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 124; più in generale sulla nascita di Borgata Ceronda vedi SCHIAVI L., 1996-1997

[96] Sull'attività di Antonio Gallo a Lucento si rimanda a BENIGNO M., DELFINO T., 1993, ma anche a L' *Avvento dell'industria*…, 1995-96, pp. 80-84

[97] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 125

[98] *Ibidem*, p. 147

venire da fuori, armati di bastoni piombati, che sono partecipi di una rissa, subito sedata dall'intervento del brigadiere di zona: «*Domenica scorsa, durante le feste nella borgata della Madonna di Campagna, sorse una grave rissa fra una comitiva di giovinastri, i quali erano armati di bastoni piombati*»[99].

L'arrivo di comitive di altri luoghi al ballo al palchetto è una costante, per quanto riguarda Lucento e Madonna di Campagna è ricorrente nei ricordi degli anziani di queste due borgate il timore per l'arrivo della banda dei Piedi Neri di Venaria, che sono i figli degli immigrati, soprattutto veneti, che nel periodo fascista vengono a lavorare alla SNIA[100]; ma in questo caso sembrano arrivare da un luogo più prossimo: «*Il brigadiere della sezione di pubblica sicurezza di Borgo Dora, che era ivi in servizio, si lanciò solo immezzo ai rissanti e riuscì a pacificarli, evitando dei guai*»[101].

Questa circostanza, cioè che basta la presenza del brigadiere per sedare la rissa, fa pensare che i giovani di questa comitiva vengano da un luogo vicino sotto la competenza dello stesso brigadiere, ossia presumibilmente da Lucento e forse in particolare da Borgata Ceronda, e inoltre che siano frequentatori abituali di Madonna di Campagna e forse in particolare di Borgata Lanzo, probabilmente per lavoro; potrebbero essere quindi i giovani che vengano derisi se non osteggiati dai giovani di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo.

La loro presenza alla festa in gruppo e armati ha un forte valore simbolico, perché sarebbe un tentativo di imporre la propria presenza in modo indisturbato, anche nei giorni feriali e senza paura di essere attaccati; per ottenere questo risultato usano lo stesso linguaggio violento dei giovani della borgata, ossia *facendo presente* la possibilità di ritorsioni nel caso che le molestie o le violenze nei loro confronti dovessero continuare; dobbiamo tener conto infatti che: «*La piazza, gli spazi aperti erano stati il grande palcoscenico dove si svolgeva la vita collettiva e si passava il tempo libero. Ogni occasione sembrava essere buona per teatralizzare gli spazi all'aperto* [...] *erano tutti momenti e pretesti per ritrovarsi nel doppio ruolo di spettatori e protagonisti*»[102].

E' possibile quindi che l'usanza possa essere creata negli anni immediatamente successivi, ossia alla fine degli anni Ottanta, come presa d'atto di una necessaria situazione di reciprocità, per cui il doppio rito rappresenta, in questa occasione annuale, le ragioni per cui durante l'anno i giovani dell'altra borgata usu-

[99] ORLANDINI R., 1995, p. 54

[100] BALLONE A., RACCA G., 1998, p. 783

[101] ORLANDINI R., 1995, p. 54

[102] TURNATURI G., 1996, p. 188

fruiscono nei fatti di una sorta di salvacondotto, in altre parole che possano andare nell'altra borgata senza essere dileggiati o peggio malmenati.

12. Gli immigrati e le badie

Con questo ragionamento abbiamo individuato quando probabilmente comincia questa doppia tradizione e inoltre un primo livello di spiegazione del perché nasca, ossia del suo significato; ma c'è un aspetto dell'usanza che sembra contraddittorio rispetto a questa spiegazione perché l'animale ubriaco, che i giovani di una borgata portano sul palchetto dell'altra borgata, rappresenta una parte dei giovani della borgata stessa, ossia una parte delle ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, e una parte dei ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda, e questa parte non è ovviamente comprensiva dei giovani che portano l'animale ubriaco.

Siamo in presenza quindi di una forma di dileggio che una parte dei giovani fa su un'altra parte di giovani della stessa borgata; l'incongruenza però è solo apparente perché la parte di giovani della borgata che viene così dileggiata è appunto quella che va a lavorare nell'altra borgata, dato che è meno inserita nelle relazioni comunitarie e quindi meno favorita nel trovare lavoro nella propria borgata, ossia sono i giovani di più recente immigrazione.

Per cogliere questo aspetto occorre tener presente che nella zona già negli anni Settanta dell'Ottocento comincia a invertirsi il flusso migratorio, con un piccolo saldo migratorio positivo, ma negli anni Ottanta questo flusso comincia ad essere intenso, con una lieve attenuazione negli anni Novanta; per cui l'accentuazione del fenomeno migratorio riguarda proprio il decennio alla fine del quale è presumibile compaia il doppio rito[103].

A questo punto occorre domandarsi chi sono i giovani delle due borgate che creano questa doppia ritualità dell'animale ubriaco portato alla festa dell'altra borgata, ossia quelli che dileggiano i giovani di più recente immigrazione delle proprie rispettive borgate.

Possiamo presumere che siano i giovani di famiglie più stabili della borgata, in particolar modo di Lucento e di Madonna di Campagna, più che di Borgata Ceronda e di Borgata Lanzo, figli della piccola borghesia agricola formata da proprietari di piccoli appezzamenti di terreno, ossia ortolani ma anche piccoli commercianti; inoltre possiamo presumere, che a far parte di questa parte dei

[103] MEOTTO M., 2006, p. 151

giovani delle due borgate, concorressero anche i lavoranti dipendenti di questa piccola borghesia e i lavoranti presso le cascine, quindi ricattabili, ma da chi compone la comunità, e pertanto appartenenti a essa anche loro.

Il peso complessivo di questo settore, con annesso anche il settore commerciale, a Madonna di Campagna nel 1901 è ancora circa un terzo di tutti quelli che lavorano[104], mentre a Lucento nello stesso anno è ancora maggiore; è quindi il settore di giovani le cui famiglie hanno un più lungo radicamento nella comunità, che svolgono prevalentemente attività agricole e commerciali, attorno al quale si raccolgono giovani lavoranti nello stesso settore.

Siamo quindi in presenza di un comportamento che possiamo ricondurre a una Badia dei Giovani, almeno nei fatti, ossia una forma di organizzazione informale tra i giovani di una comunità, definita a volte anche come Compagnia degli Stolti o dei Folli o degli Asini[105], le cui origini affondano le loro radici in rituali pagani: «*durante la fase più antica, lo sfondo mitico dei raggruppamenti giovanili era rappresentato dalla "caccia selvaggia". Nelle loro molteplici attività rituali i giovani impersonavano i morti del villaggio. Col passare del tempo tali implicazioni mitiche si persero quasi completamente. Nel periodo più remoto, tuttavia, tra mito e rito c'era una coerenza assoluta*»[106].

Questo rito è parte integrante di una concezione pagana ancora organica del mondo, della vita e della morte, confliggente con la concezione della Chiesa, la quale: «*combattè una lunga battaglia: la schiera dei morti implacati fu sostituita dalla processione ammonitrice delle anime purganti (e, parallelamente il lamento funebre fu scalzato dal pianto cristiano). Ma soprattutto nelle campagne questa battaglia rimase a lungo perdente. Il mito della "caccia selvaggia" nelle sue varie versioni, continuò a alimentare le immaginazioni e i sogni di uomini e donne*»[107].

In particolare il raccordo tra questa fase più antica della «*caccia selvaggia*» e quella tardo medievale è costituita principalmente dal rito dello charivari, soprattutto nel periodo più intenso delle ondate epidemiche di peste tra il Trecento e l'inizio del Quattrocento, in una fase di scarsa popolazione: «*le testimonianze più antiche mostrano chiaramente che lo "charivari" era rivolto in maniera specifica contro le*

[104] CUMINO L., 2003, p. 116

[105] TOSCHI P., 1976, pp. 88-92, per uno sguardo sul fenomeno a livello europeo pp. 80-81

[106] GINZBURG C., 1982, p. 172

[107] *Ibidem*, p. 174; un ampliamento di questo argomento seguirà poi 7 anni dopo in GINZBURG C., 1989, da p. 161 in avanti

seconde nozze dei vedovi o delle vedove»[108], ossia un tumulto diretto contro uomini o donne che rimasti vedovi si risposano per la seconda volta; si suppone che il motivo principale «*dell'astio collettivo nei confronti delle seconde nozze fosse la sottrazione di un membro (uomo o donna) dalla schiera, necessariamente ristretta soprattutto in un villaggio, dei "partners" potenziali in età di matrimonio*»[109].

Questa organizzazione informale dei giovani, ma non sempre esclusivamente giovanile, era molto diffusa nei paesi e nelle città del Piemonte, e non solo, fin già dal Medioevo[110] e in alcuni casi è tuttora esistente, come nel caso di La Thuile che vedremo.

Le badie avevano il compito di organizzare la festa in particolare quella del carnevale, ma anche tutte le altre feste del calendario della cultura contadina, e durante questi periodi avevano anche il compito di forza armata per sedare le eventuali intemperanze dovute all'eccitazione e al vino; in alcune occasioni particolari svolgono invece proprio compiti di difesa o attacco in relazione a situazioni in cui la comunità è minacciata o può subire un attacco[111].

A Torino, nel corso del Quattrocento, la Badia degli Stolti, che abbiamo già visto a proposito della corsa dei buoi come organizzatrice del ballo attorno al falò, si rende più visibile dopo lo scioglimento della Società di San Giovanni e all'occorrenza funziona anche come forza armata, ossia una funzione che svolge già nei giorni di festa; in particolare il suo ruolo di forza armata, non nei giorni di festa, lo esplica nei confronti delle intemperanze degli studenti universitari dell'ateneo torinese, ossia una significativa presenza in città ma estranea alla comunità[112].

Qualcosa di analogo può essere stato percepito a causa del forte afflusso di popolazione dall'esterno e quindi il repentino cambiamento di queste due comunità prevalentemente agricole, ossia Lucento e Madonna di Campagna, in cui sembra rompersi un equilibrio; questa situazione è analoga a quella che vedremo di La Thuile in cui c'è stata una forte presenza di minatori, ossia una realtà estranea a quella agricolo-pastorale della comunità; in questo caso possiamo

[108] GINZBURG C., 1982, p. 173

[109] *Idem*

[110] Per una descrizione dettagliata di quelle piemontesi si veda POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995: l'introduzione alla riproduzione in facsimile è di P. Grimaldi ed è riportata anche in GRIMALDI P., 1996, pp. 161-180.

[111] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p. 397 e segg.

[112] A questo proposito vedi BARBERO A., 1990; in particolare per una bibliografia sulla diffusione delle badie dei giovani in Piemonte vedi p. 387

inoltre ipotizzare che la vitalità di questa Badia dei Giovani e il suo venir meno nel dopoguerra sia da collegare alla forte presenza prima, e poi alla crisi dell'attività mineraria in prossimità del paese.

13. I balli ridicoli alla festa della Badia di La Thuile

Il caso di La Thuile costituisce un esempio ancora presente di Badia, la cui festa è caratterizzata da balli a chiamata, di cui una parte ridicoli; questa Badia, seppure dopo un periodo di appannamento, ha saputo mantenere abbastanza integra la ritualità nella sua festa di iniziazione all'età adulta, e quindi dei suoi significati, perché avviene all'inizio di maggio e quindi fuori sia dalla stagione turistica invernale sia da quella estiva.

«*Finita la messa, la festa patronale prendeva una "piega profana" in quanto il centro di interesse diventava il "ballo in piazza", una danza che coinvolgeva ritualmente tutta la popolazione del paese codificandola in categorie istituzionali o burlesche.* [...] *La gente di La Thuile accorreva in massa per celebrare questo momento. Le casalinghe, per esempio, già avevano cucinato il giorno prima, o la mattina presto per potersi permettere di intrattenersi in piazza fino oltre mezzogiorno. Anche i bambini e anziani, persone di tutte le età, quel giorno non mancavano all'appuntamento*»[113].

Abbiamo in questo caso che il ballo è l'elemento centrale della festa patronale, ed è organizzato dalla Badia dei Giovani, che in questa dimensione rituale rappresentano il processo di integrazione delle nuove generazioni nelle responsabilità della società: «*Il ballo di piazza aveva inizio con il ballo dei Badoutchì. Al suono della fisarmonica il capo badoutchì - che da quel momento era l'attore principale della festa - salutava e ringraziava la popolazione accorsa e dava ufficialmente inizio alle danze. Finito il ballo inaugurale effettuato dai protagonisti della festa, le danze venivano aperte a tutti ma "su chiamata". Tutti i balli successivi infatti erano dedicati a diverse categorie di persone, citate in ordine d'importanza nell'ambito del tessuto istituzionale, economico e sociale del paese*»[114].

Seguono i balli «*su chiamata*» dei vari settori istituzionali ed economici che sono ormai integrati nella comunità, ossia i balli *seri*: «*Il primo ballo dunque aspettava al sindaco, poi ai consiglieri comunali, poi alle forze dell'ordine, al medico, ai dipendenti comunali, poi alle varie associazioni del territorio (ad esempio i pompieri) e alle categorie economiche (es. minatori, artigiani ecc...). Ovviamente i balli chiamati erano in stretta relazione con*

[113] GRANIER M., CANE G. L., 1996, p. 16

[114] *Idem*

l'assetto socio economico della comunità e potevano dunque variare nel corso della storia delle condizioni economiche e istituzionali del paese»[115].

Il ballo però prevede una coda scherzosa che comprende vari altri balli a chiamata, tra cui quello per i giovani di altri paesi, ma che hanno uno scopo di presa in giro: «*I balli venivano aperti ai giovani provenienti dagli altri paesi, chiamati però nella piazza in modo scherzoso. A questo punto, infatti, terminati i balli seri, avevano luogo le chiamate burlesche e ironiche e più il capo badoutchì sapeva far divertire l'assemblea, sia con le chiamate che con battute scherzose durante il ballo, più era assicurata partecipazione e soddisfazione da parte dei presenti, era il turno infatti dei bracconieri, dei cornuti, dei grassoni e via di questo passo, tutte categorie informali, più o meno legali, più o meno accettate, che caratterizzavano la vita della comunità»*[116].

E infine una chiusura dei balli che invece comprende chi manca ancora, quasi come momento di ricomposizione di tutta la comunità: «*Il penultimo ballo era dedicato espressamente a tutti coloro che nel passato avevano fatto parte della Badoche. Ciò di fatto creava un simbolico ponte tra generazioni, collegava e dava una profondità storica e insieme di continuità alla festa e ai suoi protagonisti.* [...] *L'ultimo ballo ammetteva nella piazza, a conclusione della festa, i bambini e i ragazzi, dunque coloro che non avevano ancora diritto di entrare a far parte del gruppo giovanile»*[117].

In tutti e due i casi, sia a La Thuile che nel doppio rito delle due borgate torinesi, la Badia sembra rappresentare la conservazione della moralità comunitaria, seppure in due momenti diversi, perché nel primo caso la presenza estranea dei minatori è ormai un fatto acquisito e incluso nel patrimonio di conoscenze della comunità il cui nocciolo resta comunque costituito dalla componente agricolo-pastorale, anche perché la presenza dei minatori non solo non è più allarmante, ma risulta vantaggiosa economicamente per le ricadute sul piano commerciale; nel contempo però rimane una accettazione canzonatoria nei confronti dei giovani di altre comunità.

Nel secondo caso il rituale canzonatorio è nel momento del suo emergere, quando la presenza estranea sta ancora sconvolgendo gli equilibri, non solo quelli economici ma anche quelli sociali di ognuna delle due borgate, come vedremo meglio in seguito; per cui il vantaggio che questa nuova presenza determina nelle due borgate, le cui comunità sono essenzialmente formate da un ceto che non è più del tutto contadino, perché sono ortolani e quindi anche com-

[115] *Idem*

[116] *Ibidem*, p. 17

[117] *Idem*

mercianti, porta a imporre ai giovani della comunità un riconoscimento della nuova situazione, con l'ammissione simbolica dei nuovi venuti al ballo, seppure in forma di beffa: per capire meglio questa particolare ritualità incrociata dobbiamo fare un'altro pezzo di ragionamento.

14. Diversa socialità tra i giovani

Abbiamo visto che i protagonisti dell'iniziativa sono i giovani più inseriti nelle due comunità, principalmente legati al lavoro agricolo, in particolare a quello di ortolano e a quello commerciale; la composizione sociale è varia perché comprende sia i padroni dei fondi o delle attività di rivendita, sia i loro lavoranti.

Inoltre abbiamo visto che i due animali ubriachi rappresentano i giovani meno inseriti che vanno a lavorare nell'altra borgata, in particolare l'asina rappresenta le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vanno a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda, e il cane i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda che vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, e infine che il doppio rito serve a simboleggiare la necessaria accettazione della venuta per lavoro dei giovani dell'altra borgata nella propria borgata.

Ora però dobbiamo cercare di capire le ragioni più profonde di questo doppio rito, ossia perché viene espresso questo dileggio da una parte dei giovani nei confronti dell'altra parte della stessa borgata.

La situazione di reciprocità che abbiamo illustrato precedentemente, tra le donne di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vanno a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda, e gli uomini di Lucento e Borgata Ceronda che vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, sembrerebbe generare una situazione in cui qualcuno ci perde a seconda del suo inserimento nella comunità.

Infatti i più penalizzati sembrerebbero i maschi di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo più inseriti nella comunità e quindi con un lavoro all'interno della borgata, che non solo vedono una parte delle donne della borgata condividere una possibilità di socializzazione più ampia con i giovani di Lucento e Borgata Ceronda, ma che per sovrappeso debbono condividere gli spazi di socializzazione con la parte dei maschi lucentini che viene a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo.

Inoltre vi è una situazione parzialmente speculare per cui sarebbero anche più penalizzate le donne di Lucento e Borgata Ceronda più inserite nella comunità e quindi con un lavoro all'interno della borgata, che non solo vedono una

parte dei maschi condividere una possibilità di socializzazione più ampia con le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, ma che per di più hanno la concorrenza delle donne di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo che vengono a lavorare a Lucento e Borgata Ceronda.

A questo punto potremmo pensare che l'usanza nasca dalla componente maschile di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo e da quella femminile di Lucento e Borgata Ceronda, ma bisogna tener conto che una situazione analoga di isolamento sembrerebbe riguardare i generi complementari dei giovani più inseriti, ossia anche i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda e le ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo facenti parte delle due comunità; per cui i più penalizzati sono i giovani delle due borgate più inseriti nella comunità e protagonisti dell'usanza.

All'opposto ci sono i due gruppi di giovani maschi di Lucento e Borgata Ceronda e di ragazze di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, più marginali nella comunità e che vanno a lavorare nell'altra borgata, che hanno l'opportunità di socializzare con i giovani di tutte due le borgate, per cui sono quelli maggiormente avvantaggiati dalla loro situazione, paradossalmente proprio perché più marginali rispetto alle opportunità di lavoro offerte dalla comunità di residenza.

La condizione particolare di lavoro legato all'agricoltura però non è sufficiente a determinare un isolamento dei giovani della comunità, infatti questa situazione è solo apparentemente così polarizzata perché anch'essi potrebbero giovarsi della frequentazione dei giovani dell'altra borgata per una più ampia socializzazione, ma la separazione poggia su ragioni più profonde e meno facilmente sormontabili.

15. Relazioni affettive e modelli famigliari

Per cogliere i motivi di questa separazione occorre tener conto che con l'immigrazione si presenta una diversa cultura rispetto a quello dell'ambiente agricolo delle due borgate e che riguarda principalmente il modello famigliare; un sintomo di questa differenza è dato dal diverso atteggiamento riproduttivo tra le immigrate.

Infatti la diminuzione della natalità che passa da circa il 30‰ a quasi il 13‰[118], durante il trentennio dal 1881 al 1911, non è dovuta al mutamento in ge-

[118] Elaborazioni tratte da APL, Fondo Parocchia di Lucento, Registri degli atti di nascita e battesimo,

nerale del comportamento delle donne nelle due borgate, ma principalmente al diverso comportamento della parte che lavora in fabbrica, tra la quale vi è una notevole più bassa natalità, valutabile all'incirca la metà di quella delle famiglie lucentine[119].

A questo diverso atteggiamento riproduttivo corrisponde anche una trasformazione della famiglia che muove i primi passi verso un modello intimo, e quindi non solo non è più allargata, ma con una concezione dei rapporti tra i coniugi, di cui parleremo dopo, che costituisce un esempio molto attrattivo anche per le ragazze più inserite nelle due comunità.

Infatti, se le donne che lavorano in fabbrica all'inizio degli anni Ottanta sono quelle immigrate, dalla metà del decennio cominciano ad andare a lavorare anche le ragazze figlie di famiglie contadine o di commercianti delle due borgate[120], superando l'ostracismo comunitario verso il lavoro femminile di fabbrica che si era affermato nel cinquantennio precedente, dopo la chiusura del filatoio di Lucento e delle filature a esso collegate, così come più tardi dopo la chiusura di quello di Madonna di Campagna[121].

Il mutamento dell'atteggiamento delle giovani più inserite nelle due comunità si scontra quindi con l'atteggiamento che ancora prevale tra le donne delle due comunità, ossia l'indisponibilità al lavoro di fabbrica; a questo proposito può essere utile menzionare il fatto che ancora nel corso degli anni Settanta questo atteggiamento è una delle cause del fallimento dell'impresa tessile di Galoppo[122].

L'estensione del lavoro femminile di fabbrica e l'assenza di un sostegno da parte della famiglia allargata per la cura dei piccoli, che caratterizza la situazione delle mogli immigrate, pone le condizioni per la nascita degli asili con il sostegno degli industriali, in particolare quelli tessili, che hanno interesse a restringere il tempo della interruzione del lavoro delle donne dopo il parto, sia con la costruzione di asili nido presso le fabbriche, sia poi con la costruzione di asili.

A questo proposito occorre notare che l'asilo di Lucento apre nel 1879, an-

matrimonio e morte e dal Censimento 1901 e 1911, per le quali ringrazio Marco Meotto; ma per i dati degli anni ottanta vedi anche DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, pp. 139-140; per i dati del periodo all'inizio della Grande guerra vedi DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, pp. 83-84

[119] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 139

[120] *Idem*

[121] SACCHI G., 2008, p. 57; *L'inizio dell'industrializzazione*…, 2009, pp. 3-19

[122] ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, pp. 150-155

che se ufficialmente è nel 1884[123]; quello di Borgata Lanzo viene aperto nel 1886[124]; e infine quello di Madonna di Campagna, di cui abbiamo visto che durante la festa patronale del 1887 viene organizzato il «*grandioso banco e ballo di beneficenza a totale favore dell'Asilo infantile locale erigendo*»[125], viene aperto nel 1892[126].

Sempre nel campo del sostegno alla condizione lavorativa in fabbrica delle donne è avviata nel 1885 la Società Femminile di Mutuo Soccorso di Lucento e Madonna di Campagna[127], ma è un'iniziativa laica delle due Società di mutuo soccorso maschili delle due borgate che probabilmente rincorrono l'iniziativa delle parrocchie, dove ancora prima si sviluppa l'associazionismo cattolico femminile[128].

Probabilmente queste iniziative nel campo associativo sono il riflesso, non solo dell'arrivo di operaie dall'esterno, ma in particolare del fatto che le ragazze più inserite nei rapporti comunitari, della borgata di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, comincino anche loro ad andare a lavorare in fabbrica[129]; probabilmente questo fatto è la molla che fa inventare l'usanza da parte dei giovani più inseriti nella comunità, nel tentativo di creare un deterrente culturale.

La trovata di questa usanza è infatti riconducibile principalmente a una loro reazione originale: si ricorre a questo dileggio di carattere simbolico, invece che ricorrere a ritorsioni più tradizionali, come per esempio l'imposizione di un pedaggio alle ragazze che non si sono sposate con ragazzi del paese, nel momento in cui lasciano il paese[130], e in questo caso la borgata.

Possiamo domandarci come mai non si applichi questa tradizione. Potrebbe essere che si siano verificati dei casi, ma che non abbiano avuto esiti tali da lasciare traccia, come per esempio cause con dibattito in tribunale, o anche articoli di giornale, come per esempio è il caso di uno charivari che qualche anno più tardi, nel 1906, viene organizzato contro una famiglia accusata di crumiraggio[131].

[123] BENIGNO M., 1992, pp. 49-50

[124] *Beni culturali e ambientali*…, 1984, p. 538

[125] ORLANDINI R., 1995, pp. 52-53

[126] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 141; ma anche ORLANDINI R., 2003, p. 62

[127] SACCHI G., 1989, pp. 45-46

[128] Sull'argomento vedi LEVI A., in questo numero

[129] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, p. 139

[130] GRIMALDI P., pp. 126-127

[131] Per una trattazione dettagliata di questo episodio rimandiamo a MEOTTO M., in questa pubblicazione

La ragione è che i matrimoni delle ragazze con giovani abitanti dell'altra borgata era già abbastanza diffusa all'interno dei giovani delle due comunità, per i motivi legati all'indivisibile complementarietà delle due borgate, ma non quella successiva dovuta alla complementarietà di occasioni di lavoro per i maschi e per le femmine, bensì alla permanenza tra le generazioni più anziane di un'unica identità comunitaria tra Lucento e Madonna di Campagna, tanto che molte madri appartengono all'altra borgata; per cui con gli immigrati questa pratica non fa che diffondersi ulteriormente.

Ancora negli anni successivi la Seconda guerra mondiale, l'endogamia in queste borgate riguarda quasi il 50% degli sposi, ma soprattutto un quarto della parte rimanente si sposa con giovani dell'altra borgata; questo fatto è favorito anche dalle occasioni di lavoro legate alle industrie nel quartiere o in prossimità, per cui nonostante lo sviluppo dell'industria torinese da trent'anni sia verso la zona meridionale di Torino, sono pochi gli operai della zona Nord che vanno a lavorarci.

Ciò non è dovuto alla distanza, perché da Vanchiglia e Borgo Dora è maggiore l'incidenza di chi va a lavorare nella zona Sud di Torino, ma perché le fabbriche siderurgiche, metalmeccaniche, della gomma e conciarie, interne o limitrofe ai quartieri della zona Nord, assorbono largamente la manodopera maschile di Lucento, Madonna di Campagna, Borgata Vittoria e Borgata Ceronda, ma anche di Barriera di Milano[132].

A questo punto occorre domandarsi perché anche i ragazzi di Lucento e Borgata Ceronda vengono derisi attraverso la figura del cane. Prima di provare a rispondere a questa domanda occorre aggiungere un elemento, ossia il diverso atteggiamento riproduttivo delle coppie immigrate corrisponde a una diversa mentalità nella concezione dei rapporti famigliari, ossia a una maggiore parità di autorità tra i coniugi e a una loro maggiore intimità, che per esempio corrisponde al fatto di passare assieme il tempo libero, o almeno quello domenicale.

Infatti la nascita delle Società di mutuo soccorso, oltre corrispondere a una necessità solidaristica più ampia in caso di disabilità e con il venir meno della famiglia allargata, realizza anche una condizione in cui i soci possano svagarsi in un ambiente famigliare, e in particolare la domenica con la frequentazione di tutta la famiglia, ossia una socialità in cui marito e moglie stanno insieme nella dimensione pubblica della quotidianità domenicale.

[132] BIANCO A., BRETTO D., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, pp. 179-181; sulla provenienza da Torino degli operai Lancia: BAPTISTE F., DE PALMA M. T., 1992, p. 195

Questo fatto poteva essere interpretato come se il marito fosse tenuto a guinzaglio dalla moglie, per cui sembrerebbe ovvia a questo punto la scelta della figura del cane per rappresentare i giovani che da Lucento e Borgata Ceronda vanno a lavorare a Madonna di Campagna e Borgata Lanzo, ossia i giovani che vanno a lavorare nell'altra borgata, immigrati e con una cultura simile a quella delle ragazze.

Anche in questo caso possiamo domandarci quale sia la ragione per cui questi comportamenti all'interno dei coniugi non si tramutino in un'occasione per l'organizzazione di uno charivari. Bisogna tener conto che non solo questa nuova modalità di rapporti tra donna e uomo nei rapporti coniugali è molto diffusa tra gli immigrati, ma questa dimensione di intimità non configura gli estremi per poter individuare una situazione in cui la moglie umilii o picchi il marito, insomma risulta un'altra cosa che non è inquadrabile nelle cause di uno charivari.

Occorre tener conto del fatto che non tutte le occasioni di comportamenti contrari alla moralità della comunità si trasformano automaticamente in charivari, ma dovranno esserci delle condizioni particolari legate al contesto, ossia delle circostanze aggravanti[133].

16. La figura dell'asino e l'inversione dei significati

L'accordo implicito è quindi tra i giovani più inseriti nella comunità delle due borgate che, lungi dall'essere conflittuali su questo aspetto, si accordano per il rituale reciproco degli animali ubriachi all'inizio del ballo al palchetto delle rispettive feste; è probabile che questi due gruppi di ragazzi, che accompagnano gli animali ubriachi ai reciproci balli al palchetto, forse è l'unica volta che frequentano l'altra borgata, salvo le visite ai parenti, a causa dell'ostracismo da loro stessi messo in moto.

Potrebbe allora meravigliare la ragione di questa disponibilità reciproca, ma la ragione appare chiara perché hanno un interesse in comune e, seppure loro hanno sviluppato un'identità distinta tra le due borgate, le generazione precedenti, dei loro genitori e dei loro nonni, hanno ancora molti legami tra le due borgate, seppure più attenuate rispetto a quelle esistenti prima del 1834, anno di fondazione della parrocchia di Madonna di Campagna.

L'usanza è un'espressione della parte maschile più inserita nelle due comunità, che con questa ritualità tenta un ribaltamento del significato della situazio-

[133] THOMPSON E. P., 1981, pp. 172-173

ne, che in realtà li penalizza, per cui davanti al vantaggio dei giovani meno inseriti che vanno a lavorare nell'altra borgata attuano una rivalsa attraverso il tentativo di un ribaltamento di significati.

Nel carnevale del 1580 di Romans[134], una cittadina vicino a Lione, l'uso dell'inversione dei significati, che nella ritualità carnevalesca è un uso dei popolani contro i potenti[135], è invece fatto proprio dalle famiglie più facoltose della città per mettere alla berlina le pretese dei popolari e preparare il terreno per il massacro che attuano dopo pochi giorni.

Analogamente a questo caso del carnevale di Romans, in cui i potenti della città attuano un ribaltamento dei significati che consiste nella vendita di cose preziose a basso prezzo e nella sopravvalutazione delle cose vili, nel caso delle due borgate si vuole ridicolizzare i giovani immigrati, che in realtà sono in una situazione di maggior vantaggio nella socializzazione tra giovani, per cui il rito è un tentativo di capovolgimento dei significati attuato dai giovani più inseriti nella comunità.

Per attuare simbolicamente questo capovolgimento è usata la figura dell'asina e del cane; la prima figura è largamente presente nella cultura contadina, mentre non c'è quasi niente per quanto riguarda quella del cane.

La figura dell'asino appare come simbolo rovesciato in due differenti tipi di cerimonie religiose di periodo medievale: nel primo caso è la festa dell'asino «*in ricordo della fuga in Egitto, sull'asino, di Maria col piccolo Gesù. Ma al centro della festa non c'era né Maria né Gesù (sebbene apparisse una ragazza con un bambino), ma invece l'asino e il suo grido "hi-ho"!*»"[136], cerimonia descritta anche con delle varianti in cui Maria con il bambino veniva accolta: «*dal "vescovo dei pazzi". Questi, pontificalmente vestito e con la mitra pontificale in capo, accompagnato da canonici del medesimo stampo, vi ufficiava a suo modo, burlescamente, mangiando sanguinacci e salciccie, dispensando benedizioni e incensando con turiboli, in cui in luogo di incenso ardeva cuoio di scarpe vecchie, e facendo bandire, in luogo di indulgenze, concessioni di mal di denti, di dolori di fegato, di scabbia e altri malanni*»[137].

Nel secondo caso invece era la messa dell'asino: «*Ogni parte della messa era accompagnata da un comico grido dell'asino, "hi-ho!". Alla fine della messa il prete, al posto del-*

[134] Su tutta la vicenda rimandiamo a LE ROY LADURIE E., 1981

[135] Per la pratica carnevalesca dell'inversione dei significati vedi BERTOLOTTI M., 1991, pp. 230-258

[136] BACHTIN M., 1995, p. 88; per un esempio di questo rito riferito a Padova TOSCHI P., 1976, p. 86

[137] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.6

la benedizione tradizionale, ragliava per tre volte come un asino, e al posto dell'"amen" per tre volte gli veniva risposto con un grido d'asino»[138].

Anche in questo caso abbiamo una variante segnalata in Pola Falletti, in cui si dice che i membri della Badia dei Folli di Santhià «*conducevano in chiesa, con la più buffa solennità, un asino vestito con abiti sacerdotali incorrendo in una multa*»[139]; ma più in generale: «*L'asino è uno dei simboli più antichi e duraturi del "basso" materiale e corporeo, che ha nello stesso tempo un valore abbassante (di mortificazione) e rigenerante. Basta ricordare L'"asinus aureus" di Apuleio, i mimi dell'asino, diffusi durante l'antichità, e infine la figura dell'asino come simbolo del principio materiale e corporeo nella leggenda su San Francesco. La festa dell'asino è una delle varianti di questo motivo tradizionale estremamente vecchio*»[140].

La figura dell'asino è immediatamente comica, come immancabilmente il suo raglio, evoca un'animale vile rispetto alla signorilità del portamento del cavallo e l'eleganza del suo nitrito, figuriamoci poi se è ubriaco, e inoltre evoca un comportamento testardo e scontroso; non a caso le Badie dei giovani facevano lo charivari contro il vedovo che si era risposato, o contro chi aveva rotto le regole comunitarie, ponendolo al contrario su un asino[141].

A dispetto di questo tipo di evocazioni però la sua figura evoca anche il comportamento paziente e infaticabile, con immagini evocative altrettanto forti, come per esempio la figurazione di Gesù che entra a Gerusalemme il giorno delle palme, non a dorso di un cavallo, ma a dorso di un asino; la sua figura positiva è profondamente radicata nella cultura popolare, quanto non lo è quella del cavallo.

Un notevole esempio è costituito soprattutto dalla cantata o dalla rappresentazione della morte dell'asino, in cui il padrone che l'ha ammazzato rimprovera all'asino di essere morto, e del testamento dell'asino; questa tradizione, o una parte di essa, è ancora largamente diffusa ancora nell'Italia centrale e meridionale[142], ma non mancano gli esempi in Italia settentrionale tuttora vivi, come per esempio quello di Sambuco in Valle Stura di Demonte.

Pare inutile sottolinearlo, ma tutto ciò ha ancora un significato, e mantiene tuttora una forte valenza evocativa, nelle situazioni in cui la dimensione agricola è più marginale oppure nel ricordo delle generazioni che hanno ancora le loro

[138] BACHTIN M., 1995, pp. 88-89

[139] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.4

[140] BACHTIN M., 1995, pp. 88-89

[141] BERTOLOTTI M., 1991, p. 101

[142] *Ibidem*, pp. 100-116

radici in questi contesti, nei quali assumono un senso pieno queste tradizioni.

Un'ultima domanda che potremmo porci è come mai i giovani immigrati, meno inseriti nelle relazioni comunitarie, sembrano accettare la derisione senza reagire. La risposta sembrerebbe quasi ovvia, cioè perché il rito comprende anche un altro significato, ossia una sorta di salvacondotto durante il resto dell'anno per poter andare a lavorare nell'altra borgata senza essere derisi, o peggio aggrediti, dai giovani più inseriti nelle relazioni comunitarie dell'altra borgata.

17. Quando e perché viene meno l'usanza e poi anche la festa

Abbiamo visto che proprio negli anni Ottanta comincia un periodo così intenso di immigrazione, conseguente alla crescita dell'incidenza dell'industria nelle due comunità[143], tale da progressivamente marginalizzare il ceto agricolo-commerciale che precedentemente costituisce la componente principale della comunità; questo processo lo possiamo seguire attraverso vari elementi indicatori.

Il primo è quello già segnalato del tasso di natalità, che via via scende dal 30‰ del 1881 al 13‰ del 1911, a causa della sempre maggiore incidenza delle donne immigrate tra cui la natalità è circa la metà di quella delle donne lucentine; un secondo elemento riguarda la rapida crescita a metà degli anni Novanta del consenso socialista nel collegio di cui fanno parte Lucento e Madonna di Campagna, con le loro borgate di barriera, tanto che già nel 1897 vince il candidato socialista Oddino Morgari[144].

Una conferma della connessione tra immigrazione e consenso socialista l'abbiamo in una relazione della chiesa di Lucento più tardiva, del 13 giugno 1909, nella quale questo fenomeno si è ulteriormente accentuato: «*Essendo Lucento al presente nel suo massimo sviluppo, questa popolazione aumenta ogni giorno, e non potendosi precisare il numero attuale de' suoi abitanti, si può però dire che approssimativamente al giorno d'oggi gli abitanti possono raggiungere il numero di 4500. In quanto all'indole della popolazione, la parte campagnola è buona, religiosa, rispettosa, frequenta Chiesa e Sacra-*

[143] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W, 2001 (a), p. 6

[144] TABOR D., 2007 (b), pp. 15-17

menti; la parte operaia poi che è la maggiore tende al socialismo, sovversivismo, essendosi già per questi ideali stabilita una scuola, cioè un circolo educativo socialista»[145].

Possiamo ipotizzare che il mutamento della composizione della comunità, con la crescita della componente operaia e conseguentemente della sua moralità, si realizzi nei primi anni del Novecento, ossia una dozzina abbondante di anni dopo la prima volta che viene realizzata la doppia usanza; dobbiamo tener conto che nei primi anni del Novecento l'identificazione negli ideali socialisti è così ampia che, su vari problemi, nelle Società di mutuo soccorso si scontrano opinioni di gruppi avversi, che comunque si dicono tutti socialisti[146].

Con il mutamento della composizione della comunità e della sua moralità, pur conservandosi inalterata la doppia usanza perde la sua carica irridente verso gli immigrati, perché non è più una componente marginale, e il suo significato si semplifica arrivando a essere quello col quale abbiamo cominciato la nostra analisi di questa tradizione, ossia che i giovani dell'altra borgata usufruiscono nei fatti di una sorta di salvacondotto, in altre parole possono andare nella borgata opposta per lavoro senza essere dileggiati o peggio malmenati.

Infatti, con la nuova moralità comunitaria non sembra venir meno il senso di appartenenza alle rispettive borgate, tanto che in una intervista fatta a due militanti comunisti di Borgo Vittoria, prima giovani socialisti e poi nel 1921, con la scissione di Livorno dal Partito Socialista, passati al Partito Comunista, viene affermato che prima di essere socialisti si sentivano di Borgo Vittoria[147]; una testimonianza successiva, che si riferisce agli anni Trenta, descrive la persistenza di questa distinzione identitaria, rimarcata a pietrate, tra bande giovanili della vecchia Borgata Lanzo, dell'area di Via Giachino, e le bande delle case popolari di Via Verolengo verso Via Borgaro, in Borgata Ceronda[148].

Come abbiamo già visto, negli anni Dieci comincia a venire meno solo l'importanza del ballo al palchetto ma non l'indivisibile complementarietà tra le due borgate, perché bisogna aspettare almeno fino alla fine degli anni Venti che cominci a svilupparsi l'attività della FRIGT[149], poi Superga, ai confini tra Ma-

[145] AAT, *Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 – 1921*, 8.2.34, Lucento, fogli 86–89: *Relazione della Parrocchia di Lucento per la visita Pastorale a norma della lettera Arcivescovile Nº 11 in data 18 marzo 1899* [In alto a sinistra, a matita *Lucento1909*]

[146] BIANCO A., 2006, pp. 93-98; ma anche DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 37-39

[147] Intervista a Lino Scarpone e Lucia Bianciotto, 25 giugno 1983 (Archivio privato Roberto Orlandini)

[148] ADDUCI N., 2007, p. 137

[149] TUCCI W., 2007, p. 32

donna di Campagna e Borgo Vittoria e con prevalente manodopera femminile, perché venga meno lo scambio di manodopera, in particolare di quella femminile di Madonna di Campagna e Borgo Vittoria verso le industrie tessili di Borgata Ceronda.

Il venir meno della complementarietà tra le borgate fa venir meno la possibilità di cogliere il significato, seppure come abbiamo visto ormai semplificato, e probabilmente fa venir meno anche la tradizione nella sua complementarietà; infatti nella testimonianza che si riferisce agli anni Cinquanta, riportata all'inizio, l'usanza ormai appare riguardare solo Lucento, per cui si perde qualsiasi possibilità di coglierne il significato, salvo che viene poi aggiunta una relazione analogica non esplicita: «*e tutti partecipavano, era molto sentita, e come era sentita la rivalità, perché finita quella c'era la festa a Madonna di Campagna, le giostre andavano via da Lucento e finivano alla Madonna di Campagna, e c'era la rivalità, le compagnie della Madonna di Campagna che venivano a Lucento avevano qualche problema e viceversa, capisci*»[150].

Forse non è casuale che un brandello del doppio rituale si conservi ancora negli anni Cinquanta a Lucento, dove il tessuto delle attività agricolo-commerciali si è maggiormente mantenuto seppure ormai largamente minoritario, e contemporaneamente ha sempre meno importanza la componente rituale religiosa della festa, come viene detto nella ricerca sociologica sulla religiosità della popolazione di due parrocchie di Lucento e Madonna di Campagna, citata all'inizio; la festa è ancora sentita perché è in un ambito che sembra a un paese, dove la festa «*durava una settimana, anche i contadini lasciavano tutto e si andava al Centro di Lucento*»[151].

Con lo sviluppo degli anni del cosiddetto *miracolo economico*, la diffusione dell'automobile, ma anche quella della televisione, come precisa l'intervistato in un'altra parte dell'intervista, la popolarità e la significatività della festa patronale viene meno: «*però c'era un altro modo di vivere, era molto più semplice, molto* [...] *la gente era più alla buona, affabile… non c'era la macchina, quindi tutti a piedi e la sera ci incamminavamo tutti verso il Centro, si chiacchierava , io ero un bambino, allora in quegli anni li, però me le ricordo queste cose, si conoscevamo tutti come fosse un paese, un piccolo paese, era* [...] *poi è sparito tutto*»[152].

[150] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

[151] *Idem*; sul Centro di Lucento vedi anche le foto dal numero 39 a p. 69 al numero 44 a p. 75 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[152] Intervista a Michele De Marchi, nato nel 1946 (registrazione su cassetta dell'archivio privato di Nicola Adduci)

La festa dura fino alla fine degli anni Sessanta, non più nella zona detta il Centro di Lucento che viene abbattuta per aprire Corso Toscana e Corso Lombardia, ma nell'ex campo sportivo[153], dove poi viene costruito il nuovo edificio in muratura della scuola media Pola, con una progressiva prevalenza delle giostre e delle bancarelle per il graduale venir meno delle iniziative laiche da parte del tessuto associativo; invece il senso di essere una comunità, pur affievolito, cessa abbastanza bruscamente alla fine degli anni Settanta.

18. Il tentativo di reinventare la cultura contadina

Abbiamo visto che a una prima analisi non sembrerebbero esserci precedenti per questo tipo di usanza, ma semmai sembrerebbe essere un rito che raccoglie sincreticamente elementi da varie usanze, e inoltre la complementarietà di questa tradizione, ossia la doppia ritualità sembrerebbe essere un elemento del tutto originale, spiegabile solo con la conoscenza del contesto.

Un primo elemento riguarda la figura dell'asino, con il suo valore irridente, ma in questo caso non viene cavalcato dal soggetto deriso, o da qualcuno che lo impersona, come negli charivari contro comportamenti contrari alla moralità comunitaria di cui abbiamo parlato, perché sarebbe impossibile con un soggetto collettivo di questo tipo, sia perché sarebbe troppo numeroso, sia perché non vi sono gli estremi per un charivari.

In questo caso l'asino è esso stesso il simbolo del soggetto dileggiato perché basta la sua figura ridicola a rappresentare il soggetto, come nel caso di Santhià, che abbiamo visto, in cui «*conducevano in chiesa, con la più buffa solennità, un asino vestito con abiti sacerdotali*»[154]; inoltre è importante il sesso dell'animale perché è esso stesso un elemento della rappresentazione, in altre parole ciò che i ragazzi della comunità di Madonna di Campagna vogliono dire si può sintetizzare in questo modo: *le ragazze della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono asine*, che detto in torinese non ha lo stesso effetto blando.

E' un uso della figura dell'asino che si stacca dalla tradizione, pur conservandone la dimensione evocativa più profonda, ossia il valore irridente; questo mo-

[153] Sul campo sportivo di Lucento vedi anche le foto dal numero 28 a p. 55 al numero 32 a p. 60 di *Immagini lunghe una storia…*, 2008

[154] POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, p.4

dello rende possibile la complementarietà dell'usanza perché permette l'introduzione della figura del cane con il suo valore evocativo di sottomesso al padrone, per cui ciò che i ragazzi della comunità di Lucento vogliono dire si può sintetizzare in questo modo: *i ragazzi della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono dei cani addomesticati*.

L'ubriacatura delle due bestie invece deriva da una pratica diffusa nella corsa dei buoi, che abbiamo visto viene ancora praticata in quel periodo, addirittura a Madonna di Campagna; l'ubriacatura però in questo caso serve ad accentuare l'aspetto ridicolo delle due bestie e perciò dei soggetti di cui sono il simbolo.

Infine, il modo di muoversi dei protagonisti, seppure attraverso una ritualità in effige, simbolica, ricorda quello della Badia dei Giovani o degli Stolti; siamo quindi in presenza di una circolarità orizzontale della cultura contadina, ma che in un ambito periferico di una grande città come Torino, come è il caso delle borgate di Lucento e Madonna di Campagna, appare ormai frammentata.

Questo risultato dipende da molti fattori sia interni alle trasformazioni della condizione contadina in questi contesti, sia alle pressioni esterne perché, come abbiamo visto, la pressione della Chiesa ne ha in gran parte cancellato le espressioni non solo all'interno della chiesa, o nella festa patronale, ma addirittura nella festa della comunità.

Per capire la profondità di questa cancellazione occorre ripercorrere, seppure superficialmente, l'intreccio nell'area torinese tra la cultura pagana contadina e quella cattolica, dove quest'ultima in una prima fase, almeno fino al Medioevo, cerca complessivamente di essere inclusiva della prima, e quindi permette che entri in chiesa al punto dal far sembrare quasi coincidente la comunità e la Chiesa.

Poi già nel periodo dell'Umanesimo, per poi riprendere con maggiore vigore nel Rinascimento, almeno in città, la Chiesa riprende la sua azione di espulsione delle pratiche pagane dalla chiesa, favorita dalla fuoriuscita dalla città della componente contadina formata dalla piccolissima proprietà e dai lavoranti a giornata, mentre prevale la componente artigianale, commerciale e dei servizi; con il venir meno della Società di San Giovanni e la diminuzione dell'incidenza della componente contadina, il carro trainato dai buoi non entra più in chiesa, compreso il pane della carità, ma continua la corsa del carro per le vie della città a cura dei lavoratori di campagna del contado.

Molto più tardiva è l'iniziativa della Chiesa nel contado e nei paesi limitrofi, dove la normalizzazione della ritualità per la festa padronale è successiva al Concilio tridentino, ma non è così per la festa della comunità che mantiene la sua ritualità laica fino all'inizio della seconda metà del Settecento, a Lucento e Altessano, mentre in altri luoghi contigui permane, ed è il caso di Alpignano, dove fe-

sta patronale e festa comunitaria sembrano coincidere, e di Pianezza, dove sia il ballo, sia la corsa dei carri continuano; la Chiesa è favorita nella sua pressione dal fatto che al di fuori di essa le uniche possibilità associative permesse sono quelle corporative.

A contribuire alla disgregazione della cultura contadina, oltre all'iniziativa della Chiesa, c'è anche quella del periodo rivoluzionario, anche se l'assenza di ricerche per l'area piemontese non permette di valutarne gli effetti a differenza della regione francese contigua della Provenza in cui: «*Se si volesse azzardare qualche elemento di conclusione, che rischia di sembrare paradossale, si potrebbe dire che non è certo uno dei risultati minori, se non della festa, almeno della rottura rivoluzionaria, l'aver assicurato il trionfo della politica dei prelati del X VIII secolo e della festa più ortodossa, anche se la Chiesa , a sua volta, vi ha lasciato le penne*»[155].

Nonostante questa offensiva molti elementi della cultura contadina permangono, addirittura nella stessa ritualità religiosa con il mantenimento da parte della Chiesa di usanze di origine magico-pagane come nel caso delle rogazioni, una delle pratiche religiose più popolari nelle campagne, tanto che la Chiesa non prende nemmeno in considerazione la necessità di estirparla, infatti la ritroviamo ancora praticata a Lucento all'inizio del Novecento e nei comuni vicini fino al recente dopoguerra.

Comunque l'iniziativa di normalizzazione della Chiesa sembra lasciare il segno perché nel 1876 Pietro Vayra intitola un suo articolo «*Un grande decaduto, il ballo e le sue feste*»[156], probabilmente stimolato dalla ripresa di queste iniziative laiche alle feste patronali, tra cui il ballo e la corsa dei buoi, che probabilmente suggeriscono in quel periodo una maggiore attenzione alle fonti sulle tradizioni popolari, che si comincia ad intuire non essere solo «*anticaglie*»[157].

Infatti, come si è visto, sotto l'impulso dello spirito risorgimentale e dell'associazionismo laico, che con lo Statuto Albertino ha potuto finalmente esistere, rinascono le iniziative laiche alle feste patronali attuate da nuovi soggetti, ma rinascono anche iniziative da vecchi soggetti, come quelle relative alla corsa dei buoi, che non possono che essere fatte dalle nuove generazioni di contadini; questa rinascita a Lucento la possiamo intuire dalla pressante richiesta fatta nel 1851 da 83 abitanti, di cui la maggioranza è di contadini, per l'apertura

[155] VOVELLE M., 1979, p. 325

[156] Vedi VAYRA P., 1876 (a)

[157] Vedi VAYRA P., 1876 (b)

di una scuola che manca da 24 anni, ossia dal momento che subentra don Francesco Ghiotti come prevosto[158].

Questo risveglio fuori dalla dimensione associativa confessionale, e contro la Chiesa, trova un suo sbocco organizzativo, in quello stesso anno, nella Società di Mutuo Soccorso, con una presenza sociale mista in cui però prevale quella contadina, che però comprende solo la parte più giovane[159]; la componente contadina però, corre il rischio di essere inglobata dalla cultura liberale che prevale nella Società, che sembra privilegiare gli interessi del ceto artigiano e della nascente industria, con interessi diversi se non opposti a quelli dei contadini.

Occorre infatti considerare che in quel momento la cultura contadina, e la sua articolata ritualità laica, risulta molto frammentata anche perché i forti cambiamenti che hanno caratterizzato l'agricoltura, nel contempo in cui la Chiesa ha conculcato maggiormente le espressioni della cultura contadina, ha modificato profondamente la situazione, almeno nel contesto agricolo del contado torinese; la rottura con la componente artigianale e industriale, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, determina il venir meno della prima Società di Mutuo Soccorso di Lucento[160].

E' in questa situazione che probabilmente la Chiesa si sente costretta ad un recupero e a una istituzionalizzazione delle nuova aggregazione che informalmente i giovani contadini mettono in piedi, già dal 1872, per partecipare ai festeggiamenti laici della festa patronale di San Bernardo, ma sia il rapporto di sudditanza dall'associazionismo tradizionale della Chiesa, ossia la Compagnia del Santissimo Sacramento, sia le difficoltà finanziarie che restringono gli ambiti di partecipazione alla festa[161], forse maturano nei giovani contadini la ricerca di una maggiore autonomia culturale dalla Chiesa.

La difficoltà a praticare e nel contempo l'impossibilità, nel periodo precedente, di rinnovare la propria cultura da parte dei contadini, porta i più giovani a mettersi in ballo e a concepire, come abbiamo visto, l'invenzione della doppia ritualità, che forse nel contempo è una prova per reinventare la propria cultura e le proprie forme organizzative laiche: dalla figura dell'asino all'ubriacatura delle bestie, dalle badie allo charivari; oltretutto non è forse casuale che il tutto si coaguli nella costruzione di una ritualità in opposizione a un'altra condizione col-

[158] BIANCO A., 2008, pp. 79-80

[159] *Ibidem*, p. 85, ma anche p. 79

[160] *Ibidem*, p. 85, ma anche pp. 94-95

[161] Sulla San Bernardo vedi lo studio di BIASIN M., pubblicato su questo stesso numero

lettiva, perché così si rende più facile la reinvenzione di una propria identità comune.

Questo tentativo di reinvenzione di una propria autonoma cultura è complicato da varie difficoltà, come per esempio quella della partecipazione al ballo per l'opposizione della Chiesa e dei vecchi contadini; va notato infatti che i giovani, in questo modo, possono andare al ballo senza che si possa dire che lo fanno, anzi da parte loro possono dire di andare a deridere chi va al ballo.

L'opera di recupero da parte della Chiesa di queste spinte culturali autonome, espresse dai giovani contadini, sembra realizzarsi con la fondazione nel 1903 della Società di Sant'Antonio Abate, di cui è partecipe Antonio Gallo, importante industriale tessile della zona; questa Società «*si propone, fra gli altri obiettivi, quello di organizzare cene in cui discutere dei problemi della regione, con maggior riguardo per le problematiche legate all'agricoltura*»[162], e ne fanno parte anche vari affittavoli e contadini della zona, che così sembrano anticipare il patto Gentiloni, ossia l'accordo politico che verrà concordato a livello nazionale nel 1913 tra liberali e cattolici contro l'avanzata elettorale dei socialisti[163].

19. Un decennio di transizione

Occorre ora ancora indagare i motivi che hanno favorito questo recupero della Chiesa rispetto alla ricerca, soprattutto da parte dei giovani contadini, di una propria cultura autonoma, ma per procedere dobbiamo richiamare un fondamento della moralità comunitaria che abbiamo già visto: non tutti gli abitanti fanno parte della comunità perché chi ha proprietà troppo grandi, che la comunità in caso di vendita non sarebbe in grado di acquisire e quindi di mantenere nella rete delle relazioni comunitarie, può essere solo interlocutore se non antagonista, ma anche chi ha troppo poco e un forte rapporto di dipendenza dai grandi proprietari non ne fa parte a causa della sua ricattabilità.

Proprio per questo criterio, nella prima fase dell'industrializzazione in zona, la componente operaia non è accettata nella comunità, perché si ritiene che sia troppo dipendente e quindi ricattabile dagli industriali, che a loro volta sono

[162] BENIGNO M., DELFINO T., 1993, p. 55

[163] Per un'approfondimento di questa problematica a partire dal soggetto relativo la Società di San Bernardo vedi BIASIN M., 2009, pubblicato su questo stesso numero; sull'accordo già nel 1906 tra industriali e cattolici della zona e a livello torinese vedi anche DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 52-53, ma anche TABOR D., 2007 (a), pp. 64-65

troppo grandi e potenti per poter far parte della comunità; differentemente da questa situazione, abbiamo visto che i giornalieri, dipendenti dagli ortolani commercianti, fanno parte della comunità perché sono si ricattabili, ma dai membri stessi della comunità.

Riprendiamo ora il significato nel rito del cane ubriaco, ossia che *i ragazzi della nostra borgata che vanno a lavorare nella vostra borgata sono dei cani addomesticati*, dovuto a una diversa mentalità nella concezione dei rapporti famigliari da parte degli operai rispetto ai contadini, ossia a una maggiore parità di autorità tra i coniugi e a una loro maggiore intimità, che per esempio corrisponde al fatto di passare assieme il tempo libero.

A questo punto è possibile cogliere un ulteriore senso di irrisione, ossia quello del cane sottomesso al padrone, perché dipendente da industriali che non fanno parte della comunità, e questo contenuto è utilizzabile pure per la figura dell'asina come animale sottomesso; anche per questo significato aggiuntivo potremmo domandarci se è valevole il tentativo del suo rovesciamento, da parte dei giovani della comunità, rispetto alla situazione reale.

Abbiamo visto che solo nella seconda metà degli anni Ottanta dell'Ottocento la presenza nella zona di Società di mutuo soccorso si irrobustisce e si diversifica, mentre prima c'è solo quella di Madonna di Campagna, nata nel 1878, e quella di Lucento, nata nel 1884; in tutti e due questi casi la loro nascita è stata caldeggiata dai maggiori industriali della zona come Giuseppe Durio e Antonio Gallo, e inoltre la dirigenza è egemonizzata dalla piccola imprenditoria locale almeno fino ai primi anni dopo il 1900.

Possiamo così valutare che almeno sin verso la fine degli anni Ottanta e ancora qualche anno dopo, agli occhi dei contadini, l'immagine degli operai dell'industria, prevalentemente immigrati, apparisse effettivamente come quella di persone sottomesse agli industriali, per cui ricattabili, e perciò non accoglibili come appartenenti alla comunità; possiamo quindi concludere che così, nella comunità per la maggior parte contadina di questo periodo, prevale un atteggiamento non includente che riduce progressivamente la comunità a una minoranza della popolazione.

Questa situazione, all'interno delle Società di mutuo soccorso di zona, si profila dopo la dissoluzione della prima Società, ossia quella di Lucento e Madonna di Campagna nata nel 1851 che, come abbiamo visto, ha una composizione mista, ma prevalentemente di contadini, invece le due nuove Società hanno una composizione principalmente formata da artigiani e operai; invece i contadini, soprattutto i giovani, tentano di darsi una propria dimensione associativa, ossia la Società di San Bernardo.

Questa divisione sembra riflettere un'altra frattura che si è venuta forman-

do nella comunità tra la componente principale formata dai contadini e commercianti, comprensiva anche dei loro lavoranti, e gli artigiani che fino a quel momento sono l'altra componente della comunità, perché nel giro degli ultimi decenni c'è un altro elemento che appare mutato, ossia che il ceto artigiano prima lavorava quasi esclusivamente per il ceto contadino, ora prevalentemente per l'industria, che via via è cresciuta.

Il distacco progressivo del ceto artigianale dal ceto di contadini e commercianti è registrabile anche nel suo comportamento rispetto alla Chiesa, e in particolare rispetto al precetto pasquale, ossia al fatto di comunicarsi almeno il giorno di Pasqua, che nel 1874 è disatteso da circa un decimo della popolazione maschile adulta, cioè da una parte della componente di chi non svolge una attività agricola, ma soprattutto la messa domenicale è disertata da circa un quarto della popolazione adulta, ossia da circa tutti i maschi adulti non addetti a lavori agricoli[164].

Per cui, con la crescita dell'industria nella zona e l'aumento del peso della componente operaia, si determina una situazione simile a quella già verificatasi tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento quando, con il passaggio da un sistema di lavoro dei fondi basato prevalentemente sulla mezzadria a una conduzione dei fondi tramite salariati con il contemporaneo sviluppo dell'attività manifatturiera, viene lentamente meno il momento di identità comunitaria legato alla festa del Santo Spirito il giorno di Pentecoste; nel contempo vediamo emergere un'altro momento in cui si *fa confraria*, ossia la festa di San Rocco presso la cappella campestre omonima, probabilmente un culto popolare precedente, che progressivamente diventa il nuovo momento di riconoscimento comunitario.

In modo analogo, a contribuire al venir meno della comunità basata prevalentemente sulla componente contadina, perché progressivamente sostituita dalla comunità prevalentemente operaia, conta anche il fatto che i figli, ma soprattutto le figlie dei contadini cominciano ad andare a lavorare in fabbrica[165]; il tempo del rimpiazzo con una comunità prevalentemente operaia dura sicuramente meno che non il cambio di comunità tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, ma non è immediato.

[164] *Ricerche sulla zona di Torino-Lucento…*, 1956, p. 112

[165] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 21-22

20. La nuova comunità

Tra la fine degli anni Sessanta e la fine degli anni Novanta dell'Ottocento, avviene la prima fase della crescita dell'industria e contemporaneamente cresce una cultura liberale attenta a dare una rappresentanza agli operai, anche se solo nelle candidature[166]; dagli anni Ottanta, con la crescita del peso degli operai, sono proprio gli artigiani e i piccoli industriali della zona a giocare un ruolo di mediazione tra i grandi industriali e gli operai, attraverso una parte delle Società di mutuo soccorso della zona.

Questo ruolo contempla anche il fatto di mantenere o allargare le opportunità di lavoro sotto il controllo anche indiretto delle relazioni comunitarie, attraverso la funzione di mediazione con gli industriali per il collocamento di giovani della zona, come è evidente nel caso della festa organizzata dalla Società per l'arrivo dei Tallia nel 1899, che rilevano l'attività di Antonio Gallo in Via Pianezza vicino al dazio, con l'intenzione di avviare una industria tessile con un notevole allargamento degli addetti, che arrivano ad essere circa 300[167].

Questo caso ci offre anche un esempio sulla composizione professionale di una parte dell'immigrazione, perché i Tallia si portano dietro una parte delle maestranze che servono per l'avvio e il funzionamento dell'industria, ossia i quadri che dovranno coordinare l'attività, i tecnici, e gli operai addetti alla manutenzione delle macchine: complessivamente arrivano 56 persone, compresi i famigliari, dalla zona del biellese da cui arrivano i nuovi padroni dello stabilimento[168].

In questo periodo di passaggio, nel quale progressivamente diventa centrale l'attività industriale, succedono alcuni fatti che modificano la percezione dei contadini nei confronti degli operai; il primo elemento riguarda le nuove Società di mutuo soccorso nate nella seconda metà degli anni Ottanta: di queste, due sono di ispirazione liberale, ossia la Società Anonima Italiana Ausiliarie del 1886, di tipo aziendale, e quella fra soli Operai di Borgo Madonna della Salute del 1888[169], incentivata dall'èlite locale vicina a Durio, invece tre sono di orientamento socialista, ossia la Società Cooperativa di Produzione fra Operai Pellettieri del 1890, la Società fra soli Operai di Borgo Vittoria del 1888[169] e la Lavoro e Previdenza del 1890, l'unica ad avere anche una sezione femminile[170].

[166] TABOR D., 2007 (a), pp. 42-45

[167] BIANCO A., 2006, pp. 87-88

[168] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 26

[169] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, pp. 144-145

[170] *Ibidem*, p. 144

Di tutte quelle di zona solo queste tre Società fanno parte delle 69 Società di mutuo soccorso che raccolgono l'appello per la costituzione della Camera del Lavoro di Torino del 1890[171], che sembra preludere ad una centralizzazione del collocamento della manodopera e quindi il possibile venir meno della funzione di mediazione a livello locale delle Società di mutuo soccorso, come quella che abbiamo visto a proposito dei Tallia.

Nel 1896 avvengono vari scioperi nel settore tessile e poi una dura vertenza che coinvolge tutto il settore conciario, tra cui alcune fabbriche della zona, con l'appoggio della Camera del Lavoro che organizza una sottoscrizione per permettere che lo sciopero resista; il 29 settembre ventidue proprietari di concerie, tra cui Durio, chiedono al Comune di non dare più appoggio materiale e morale alla Camera del Lavoro perché secondo loro non svolge più una funzione di mediazione tra lavoratori e industriali, ma semmai inasprisce i rapporti[172].

Un riflesso di questa nuova situazione in zona è percepibile nel risultato elettorale che, come si è visto, premia già i socialisti nel 1897 con l'elezione a deputato di Oddino Morgari, con un ampio margine; questa vasta adesione alle idee socialiste, non alla militanza, passa attraverso esperienze e generazioni diverse, che si differenziano nel giudizio sulle proposte tanto da trovarsi sovente su posizioni opposte.

Questa dialettica si rende evidente nel 1903-1904 quando, pur nella comune partecipazione all'attività di alcune Società di mutuo soccorso, precedentemente di ispirazione padronale, si confrontano due posizioni, che ambedue si dicono socialiste, come nel caso della discussione sull'accentramento o meno dell'attività degli spacci delle Società di mutuo soccorso nell'Associazione Generale degli Operai[173].

Infine occorre tener conto della seconda generazione di immigrati, ossia dei figli di immigrati nati nelle borgate della zona o che sono venuti da piccoli a seguito della famiglia, che si sentono a tutti gli effetti di Lucento o di Madonna di Campagna e delle altre borgate, che nel mentre sono diventati giovani che lavorano in fabbrica assieme anche alle ragazze figlie di contadini e commercianti originarie della zona, la cui identità è legata alla fabbrica e non più a quella di ori-

[171] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 5

[172] *Ibidem*, pp. 23-24

[173] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 37-39

gine, perché tra l'altro il modello della famiglia operaia attrae di più e inoltre la vita lavorativa fuori casa si interrompe con l'avvio al lavoro del primo figlio[174].

Proprio per questo motivo i giovani contadini hanno un motivo in più dei vecchi per puntare a una reinvenzione della propria cultura contadina perché hanno la necessità di una cultura alternativa che ricomprenda e spieghi anche i vantaggi della famiglia allargata, o almeno ciò che si perde con il suo travolgimento, da parte della famiglia nucleare: «*A mano a mano che aumenta il suo distacco dai nessi immediati della riproduzione della società, la famiglia apparentemente continua ad essere uno spazio interno di intensificata privatezza: in realtà essa perde le proprie funzioni protettive insieme con i propri compiti economici; la sua forza istituzionale di costituire un ambito di interiorità corrispondeva proprio alle funzioni economiche che la piccola famiglia patriarcale esercitava all'esterno. Oggi quello spazio, abbandonato a se stesso, esposto com'è all'intervento di istanze extrafamigliari che agiscono immediatamente sull'individuo, comincia palesemente a dissolversi in una sfera di privatezza ormai solo apparente*»[175].

Questo investimento trova conforto in un passato più o meno recente, alla fine del Seicento, nel passaggio dai patti mezzadrili a quelli salariati[176], e ancora negli anni Trenta dell'Ottocento, col venir meno dell'occupazione femminile nella manifattura serica[177]; ma l'avanzata dell'industrializzazione è tale che non lascia dubbi alle donne circa il fatto che possa essere un'alternativa sicura al lavoro agricolo.

Quindi, nella situazione che emerge nei primi anni del Novecento, si profila il ribaltamento della situazione ancora esistente alla fine degli anni Ottanta, perché la componente largamente maggioritaria della nuova comunità è quella operaia e nel contempo i contadini commercianti sono ormai emarginati; seppure al suo esordio questa nuova comunità sembra aver già elaborato i codici della sua moralità, anche se alcuni fondamentali sono, come si è visto, ancora in discussione in quegli anni, perché sembrano riguardare i fondamenti stessi della comunità, come il mantenimento di alcune risorse sotto il diretto controllo della rete di relazioni comunitarie.

Il ribaltamento della situazione non riguarda solo il fatto che è la compo-

[174] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 16-17

[175] HABERMAS J., 1971, p. 189

[176] Per un esempio di mantenimento della cultura contadina, nonostante il cambio dei patti da mezzadrili a salariati, e la continuazione del lavoro delle donne in famiglia, nonostante la vicinanza di attività manifatturiere, alla fine del Seicento vedi TUCCI W., 2003-04, pp. 138-141

[177] Per il ritorno al lavoro agricolo delle donne a metà Ottocento, o al lavoro a domicilio soprattutto per le mogli di chi non ha un lavoro agricolo, vedi SACCHI G., 2008, p. 58

nente contadina e dei commercianti a venire emarginata, ma anche il fatto che in questa situazione si arriva a un accordo di questa parte della popolazione con gli industriali, ossia proprio con quel ceto dal quale venivano accusati di dipendere gli operai, per cui ora sono gli operai che possono accusare i contadini e i commercianti di essere subalterni agli industriali.

Questa nuova situazione fa venir meno le condizioni necessarie per una ricerca di una propria cultura autonoma da parte dei giovani contadini e quindi anche il venir meno di una possibile distinzione dall'iniziativa politica cattolica.

BIBLIOGRAFIA

ADDUCI N., 2007, *La "cricca del Moro". Un giro d'osteria negli anni Trenta e Quaranta in via Giachino*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

AGULHON M., 1968, *Penitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, Fayard, Paris

AGULHON M., 1982, *Le logge massoniche*, in Gemelli G., Malatesta M. (a cura di), *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano

ALLEGRA L., 1981, *Un mediatore tra alta e bassa cultura*, in Vivanti C. (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 4. Intellettuali e potere*, Einaudi, Torino

BACHTIN M., 1995, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare: riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino

BALLONE A., RACCA G., 1998, *All'ombra dei Savoia. Storia di Venaria Reale*, Volume II, Allemandi, Torino

BAPTISTE F., DE PALMA M. T., 1992, *La fabbrica e il territorio urbano*, in *Storia della Lancia. Impresa tecnologie mercati 1906-1969*, Fabbri, Milano

BARBERO A., 1990, *La violenza organizzata. L'Abbazia degli Stolti a Torino fra Quattro e Cinquecento*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», LXXXVIII

BAUDRAZ M. (a cura di), 2000, *Il culto di San Giacomo ad Alpignano tra devozione e feste popolari*, Comune di Alpignano, Alpignano

Beni culturali e ambientali nel Comune di Torino, Volume I, 1984, a cura del Politecnico di Torino, Dipartimento Casa-Citta, Società degli ingegneri e degli architetti in Torino, Torino

BENIGNO M., 1992, *Asilo Infantile Principessa Isabella*, in «Bollettino del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 4

BENIGNO M., DELFINO T., 1993, *Antonio Gallo e la sua presenza a Lucento*, in «Bollettino del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 5

BERTOLOTTI M., 1991, *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino

BIANCO A., 2006, *La Società di Mutuo Soccorso fra gli operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 9, anno V, fasc. 2

BIANCO A., 2008, *La Società degli Operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

BIANCO A., BRETTO D., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, *Dalla fine della seconda guerra mondiale alla crisi di metà anni Cinquanta: la comunità perde il controllo delle risorse e la sua identità*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, *I provvedimenti di eversione feudale e la trasformazione sociale ed economica dell'Oltredora nella prima metà del Setteccento (1703-1741)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

BIASIN M., DE LUCA E., RODRIQUEZ V, 2003, *"Con il beneplacito di quelli di Collegno": l'avvio dell'irrigazione del pianalto dell'Oltredora torinese*, in «Quaderni del CDS», n. 3, anno II, fasc. 2

CERUTTI S., 1992, *Mestieri e privilegi. Nascita delle corporazioni a Torino secoli XVII-XVIII*, Einaudi, Torino

CHERVATIN W., 2006, *La cappella e la festa di San Rocco a Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 9, anno V, fasc. 2

CHERVATIN W., 2008, *Sulla confraternita del Santissimo Rosario di Lucento (XVII-XIX secolo)*, in «Quaderni del CDS», n. 13, anno VII, fasc. 2

CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, *La Confraria di Santo Spirito*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

CUMINO L., 2003, *Il Censimento della popolazione del 1901: i dati relativi a Madonna di Campagna*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fascicolo 1

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), Comunità, lavoro delle donne, organizzazione operaia e degli industriali *(1889-1902)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), *I mutamenti della moralità comunitaria e delle condizioni sociali nel periodo giolittiano (1903-1914)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., TUCCI W., 2001, *Dalla prima guerra mondiale a prima della grande crisi: tentativi di normalizzazione della comunità e resistenza delle donne (1915-1929)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998, *Nascita di nuove borgate e inizio di una nuova moralità comunitari (1879-1889)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889 Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, *Sviluppo dell'attività industriale nell'Oltredora e nascita della borgata Madonna di Campagna (1835-1849)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

FASSINO G., 2001-2002, *Religiosità popolare e clero diocesano. Le risposte dei parroci ai questionari dell'Arcivescovo di Torino tra Settecento e Ottocento*, Tesi di Laurea, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore P. Grimaldi

FASSINO G., 2002, *Le processioni delle rogazioni. Dalla fecondità della terra ai confini del villaggio*, in «Bollettino dell'atlante linguistico italiano», serie 3, dispensa n. 26

FASSINO G., 2003, *Le campane del paese. Gli usi paraliturgici nell'Arcidiocesi di Torino fra Settecento e Ottocento*, in «I Quaderni di Muscandia», Vol. 1

GINZBURG C., 1976, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino

GINZBURG C., 1982, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in «Quaderni storici», n. 49

GINZBURG C., 1989, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino

GINZBURG C., PROSPERI A., 1975, *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*, Einaudi, Torino

GRANIER M., CANE G., 1996, *Badoche e festa patronale, un aspetto della cultura tradizionale di una comunità alpina*, in «... et voilà La Thuile», numero 1

GRIMALDI P., 1993, *Il calendario rituale contadino*, Franco Angeli, Milano

GRIMALDI P., 1996, *Tempi Grassi Tempi Magri*, Omega Edizioni, Torino

GROSSO M., MELLANO M. F., 1957, *La controriforma nella arcidiocesi di Torino, 1558-1610. Vol. I. Il Cardinale Girolamo Della Rovere e il suo tempo*, Tipografia poliglotta vaticana, Città del Vaticano

GUASCO M., 1986, *La formazione del clero: i seminari*, in Chittolini G., Miccoli G. (a cura di) *Storia d'Italia. Annali 9. La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Einaudi, Torino

HABERMAS J., 1971, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari

Immagini lunghe una storia. Fotografie di una borgata torinese dal 1900 al 1960, 2008, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, Edizioni Angolo Manzoni, Torino

L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest dell'Oltredora torinese: mutamenti economici e partecipazione politica dalla concessione dello Statuto Albertino agli scioperi di inizio secolo (1848-1907), a. a. 1995-96, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

Le donne in manifattura. Lavoro e famiglia in mutamento nel corso del Settecento. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2008, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

LE ROY LADURIE E., 1981, *Il carnevale di Romans*, Rizzoli, Milano

LEVI A., 2008, *Le vicende della scuola a Madonna di Campagna fra il 1837 e il 1854*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

L'inizio dell'industrializzazione e il Canale Ceronda: 1834-1876. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2009, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

MEOTTO M., 2006, *La mobilità nascosta. Le fonti demografiche di Lucento nel XIX secolo: ipotesi e prospettive di ricerca*, in «Quaderni del CDS», n. 7, anno V, fasc. 1

ORLANDINI R., 1995, *La parabola del paternalismo a Madonna di Campagna: un banco di beneficenza alla festa della borgata (1° parte)*, in «Bollettino di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 12

ORLANDINI R., 1996-1997, *Prima industrializzazione e relazioni sociali nella periferia torinese: Giuseppe Durio imprenditore conciario a Madonna di Campagna*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore C. Dellavalle

ORLANDINI R., 2003, *Due opere di Leonardo Bistolfi sulla famiglia Durio di Madonna di Campagna*, in «Quaderni del CDS», n. 3, anno II, fasc. 2

ORLANDINI R., 2008, *La giovinezza, la formazione culturale e gli esordi di un imprenditore della concia: Giuseppe Durio*¸ in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, *La "mala ventura" di Secondo Galoppo. Nascita e fallimento di un'impresa nella prima industrializzazione a Barriera di Lanzo*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, *Via Balangero 336: uno stabilimento cinematografico nella Torino del cinema muto*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO G. C., 1995, *Le gaie compagnie dei giovani del vecchio Piemonte*, riproduzione in facsimile dell'edizione di Casale Monferrato, Stabilimento Tipografico Di Miglietta, Milano & C., 1937, Omega, Torino

REBAUDENGO D., 1984, *Lucento. Un castello e' suoi contorni*, Point Couleur, Torino

Ricerche sulla zona di Torino-Lucento: appunti, documenti e premesse per uno studio sociologico su di una zona periferica di un grande centro urbano, 1956, a cura del Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa presso l'Istituto di Scienze Politiche dell'Universita di Torino, Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa, Torino

SACCHI G., 1989, *Associazione operaia femminile di Madonna di Campagna e Lucento*, in «Bollettino del Centro di documentazione storica della V Circoscrizione», n. 1, anno 1

SACCHI G., 2008, *La tintoria di filati di Felice Bosio al castello di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

SCHIAVI L., 1996-1997, *Territorio, industria e trasformazioni sociali in borgata Ceronda tra il 1877 e il 1908*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore N. Tranfaglia

SOLERO S., 1955, *Storia onomastica delle Valli di Lanzo. Vol. 1. Ceres e la Valle d'Ala di Stura*, Società Storica delle Valli di Lanzo, Torino

TABOR D., 2007 (a), *Il Circolo Barriera Lanzo e il notabilato liberale*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

TABOR D., 2007 (b), *Sociabilità socialista e nazionalizzazione delle masse. La nascita del Circolo educativo socialista di Borgo Vittoria. 1890-1906*, in «Quaderni del CDS», n. 11, anno VI, fasc. 2

THOMPSON E. P., 1981, *Società patrizia, cultura plebea*, Einaudi, Torino

TORRE A., 1995, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Régime*, Marsilio, Venezia

TOSCHI P., 1976, *Le origini del teatro italiano. Origini rituali della rappresentazione popolare in Italia*, Boringhieri, Torino

TUCCI W., 2003-2004, *I mutamenti dei patti agrari nell'Oltredora torinese: le trasformazioni della comunità e dei soggetti sociali a Lucento tra gli anni Trenta e Novanta del Seicento*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, relatore P. Piasenza

TUCCI W., 2006, *Famiglie in movimento: mobilita contadina e relazioni comunitarie nella campagna nord-ovest di Torino (XVII sec.)*, in «Quaderni del CDS», n. 8, anno V, fasc. 1

TUCCI W., 2007, *Alle origini della Superga. I Martiny di Hildesheim, industriali dell'amianto e della gomma elastica*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

TURNATURI G., 1996, *Divertimenti italiani dall'Unità al fascismo*, in Corbin A. (a cura di) *L'invenzione del tempo libero*, Laterza, Roma- Bari

VAYRA P., 1876 (a), *Un grande decaduto: il ballo e le sue feste*, in *Curiosità e ricerche di storia subalpina, pubblicate da una società di studiosi di patrie memorie*, F.lli Bocca, Torino

VAYRA P., 1876 (b), *Anticaglie, La libertà del matrimonio*, in *Curiosita e ricerche di storia subalpina , pubblicate da una societa di studiosi di patrie memorie*, F.lli Bocca, Torino

VOVELLE M., 1979, *Il prete Marchetti, i confratelli del Santo Sacramento e le pie donne marsigliesi*, in «Quaderni storici», n. 41

VOVELLE M., 1986, *Le metamorfosi della festa. Provenza 1750-1820*, Il Mulino, Bologna

La Società di San Bernardo di Lucento. Un caso di associazionismo cattolico post-risorgimentale

di Maurizio Biasin

1. Introduzione

Nel 1872, presso la parrocchia di Lucento, viene fondata la Società di San Bernardo, il cui compito principale è quello di organizzare la festa del patrono – San Bernardo, per l'appunto – sia con iniziative profane, sia accompagnando la messa e la processione a lui dedicati; di essa abbiamo conservati presso l'archivio della Parrocchia quasi tutti i verbali delle assemblee annuali dal 1880 al 1916, quando l'esperienza si interromperà con l'inizio della guerra[1].

Molteplici sono gli aspetti di carattere storico che rendono interessante indagare su questa Società. In primo luogo essa è la prima iniziativa associativa parrocchiale sorta a seguito della libertà di associazione sancita dallo Statuto Albertino del 1848[2]; a ciò si aggiunge il fatto che essa nasce a meno di due anni dall'annessione di Roma, in un clima politico che ha inasprito i rapporti politici e istituzionali tra lo Stato unitario e il papato, mentre i cattolici sono tenuti a rispettare il cosiddetto *non expedit*, ossia la disposizione vaticana che vieta loro la partecipazione politica[3]. La Società di San Bernardo, alla sua nascita, è anche l'unica iniziativa associazionistica maschile[4] in ambito cattolico esistente in quel

[1] Per gli anni successivi a quelli della guerra, nell'archivio parrocchiale si hanno solo più rare e sporadiche notizie della Società di San Bernardo, che giungono fino al 1952; si tratta, però, di informazioni che, oltre a essere insufficienti per permettere una ricostruzione storica, riguardano probabilmente un contesto radicalmente diverso da quello preso in esame in questo saggio, come meglio vedremo nell'ultimo paragrafo

[2] L'articolo 32 dello Statuto Albertino del 1848 stabilisce che «*È riconosciuto il diritto di adunarsi pacificamente e senza armi*»; lo stesso articolo, comunque, vieta ancora le «*adunanze in luoghi pubblici o aperti al pubblico, i quali rimangono intieramente soggetti alle leggi di polizia*» (per un approfondimento si veda COLOMBO P., 2003)

[3] Il cosiddetto «*non expedit*» (in italiano: *non conviene*) è la disposizione con la quale nel 1868 papa Pio IX dichiarò inaccettabile per i cattolici italiani la partecipazione alle elezioni politiche dello Stato italiano e, per estensione, alla vita politica italiana. Fu abrogato solo nel 1919 da papa Benedetto XV (per un approfondimento si veda MAROTTA S., 2011, pp. 215-235)

[4] In ambito femminile, nel 1876 risulta essere già presente presso la parrocchia di Lucento la Compagnia delle Figlie di Maria di cui parleremo più avanti (vedi note 119 e 120)

periodo nel territorio di Lucento, se si esclude la partecipazione maschile alle storiche Compagnie del SS. Sacramento e del S. Rosario[5], istituite a Lucento nel Seicento, e che in questo periodo sembrano unite insieme[6].

Altro aspetto di interesse è il fatto che la Società di San Bernardo partecipa alla principale occasione di festa della comunità lucentina, quale è quella patronale, che a Lucento è in realtà costituita da numerose iniziative che si distribuiscono lungo una settimana circa, approfittando della vicinanza tra le festività dell'Assunzione il 15 agosto, di San Rocco il 16, per terminare con la domenica più vicina al 20, giorno di San Bernardo, costituendo così un ciclo festivo che diventa il momento più importante di rappresentazione pubblica dei vari gruppi sociali di cui è composta la comunità. Quando nasce la Società di San Bernardo, Lucento è ancora isolata dalla città e caratterizzata da una dimensione sociale paesana, che rafforza il significato identitario prodotto dalla festa patronale.

Chi sono, allora, i settori della comunità che intendono rappresentare se stessi attraverso la Società di San Bernardo? Come interagiscono con il resto della comunità? E come si collocano nei confronti della Parrocchia? Queste sono le prime domande che la nascita della Società di San Bernardo pone e alle quali si cercherà di dare risposta con questo breve saggio. In particolare, si cercherà di osservare la vicenda della Società di San Bernardo – nei limiti di quanto le fonti in nostro possesso ci potranno permettere – per meglio comprendere i mutamenti della moralità comunitaria nella transizione da un contesto sociale e culturale prevalentemente contadino, a uno prevalentemente industriale.

Proprio la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, infatti, sembrano un periodo in cui le trasformazioni economiche e sociali in atto cominciano a mettere in crisi il modello sociale comunitario preesistente, rendendo evidenti alcune lacerazioni, sia sul piano della divaricazione tra diversi interessi economici, sia sul piano culturale e della moralità condivisa. Anche a partire dall'affacciarsi di questi mutamenti, va inquadrata la nascita della Società di San Bernardo.

[5] La Compagnia del SS. Sacramento è documentata a partire dal 1614 (CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, p. 86), mentre la Compagnia del S. Rosario viene istituita nel 1677 (si veda CHERVATIN W., 2008, pp. 5-49)

[6] Archivio della Parrocchia dei Santi Bernardo e Brigida di Lucento (d'ora in poi APL), Fondo Compagnia SS. Sacramento di Lucento, unità Sacr. 1, n. 336, *Libro della veneranda Confraternita del Santissimo Sacramento unita a quella del Santissimo Rosario erette nella Parrocchiale di Lucente*; il libro del SS. Sacramento raccoglie gli elenchi di entrambe le compagnie, come si evince anche dal titolo riportato sul frontespizio. Nella relazione del 1909 sullo stato della parrocchia, nell'elenco delle compagnie presenti si dice che la Compagnia del SS. Sacramento *«fa una cosa»* con quella del S. Rosario, in Archivio Arcivescovile di Torino (d'ora in poi AAT), *Relazione sullo stato delle Chiese*, 1889 - 1921, 8.2.34

Prima ancora dei processi di industrializzazione ed urbanizzazione, però, va considerata anche la maggiore articolazione che le forme di socializzazione sono andate assumendo a partire dallo Statuto Albertino, rompendo il monopolio parrocchiale delle esperienze associative e liberando istanze e modi di esprimerle; comitati rivendicativi ed esperienze mutualistiche hanno preceduto la nascita della Società di San Bernardo, ed è necessario indagare sulle influenze che queste avranno nei suoi confronti.

2. I precedenti: l'affermazione dell'associazionismo laico (1848-1856)

Prima del 1848, in un contesto rurale e in gran parte contadino come quello che caratterizza il territorio di Lucento, la dialettica e le tensioni tra interessi e condizioni sociali trovano espressione legittima e ricomposizione esclusivamente attraverso le compagnie devozionali parrocchiali. Emblematico di tale dinamica è il caso delle operaie presso i filatoi di seta durante la seconda metà del Settecento che cercano, attraverso l'adesione alla Compagnia del S. Rosario, di far accettare da parte della comunità lucentina, la loro condizione di donne che lavorano fuori dalla famiglia[7].

È in quello stesso periodo che il controllo della parrocchia sulle iniziative associative della comunità raggiunge il culmine della propria egemonia, estendendosi nei confronti di ogni forma di espressione pubblica, tanto che durante le occasioni di festa locali sono stati ormai eliminati tutti gli elementi profani, non solo dalla ritualità religiosa, ma anche da quella laica. Ci si riferisce, in particolare, alla «normalizzazione» della festa di San Rocco – che era il principale momento annuale di convivialità comunitaria – operata dal parroco don Vallò attraverso l'eliminazione dei balli e la modificazione dell'iconografia religiosa dedicata al santo, presso la cappella a lui dedicata[8].

Già prima dei moti e dello statuto del 1848, i fermenti di carattere risorgimentale hanno cominciato a scalfire il monopolio della Chiesa nel campo dell'assistenza, portando all'istituzione nel 1845 dei Consigli di Beneficenza presso ogni parrocchia dell'area urbana, poi estesi anche all'area suburbana nel 1850, nei quali il parroco viene affiancato da un organismo laico nella gestione

[7] Si veda CHERVATIN W., 2011, pp. 63-72

[8] Si veda SACCHI G. su questo numero; per quanto riguarda l'iconografia della cappella di San Rocco si veda anche CHERVATIN W., 2008, p. 41; la cappella di S. Rocco era situata presso i Tetti definiti «Ghetto», in prossimità dell'incrocio delle attuali corso Toscana e via Borsi

delle iniziative di beneficenza[9]; a ciò si aggiunga la legge Boncompagni del 1848, che attribuisce allo Stato importanti competenze per quanto riguarda l'istruzione, altro terreno egemonico della Chiesa fino a quel momento, soprattutto nel campo dell'istruzione elementare[10]. Infine, è da ricordare la rottura tra il Vescovo di Torino Fransoni e lo Stato Sabaudo a seguito dell'emanazione della legge Siccardi del 1850, con la quale si aboliscono i privilegi fino allora goduti dal clero cattolico e che porterà all'esilio del Vescovo e alla vacanza di fatto della sede per oltre quindici anni[11].

A Lucento è documentata una prima esperienza aggregativa laica nel maggio del 1851, quando si costituisce un consorzio composto perlopiù da proprietari della zona, per chiedere un collegamento più agevole di Lucento e Madonna di Campagna alla città, avanzando la proposta di una variante al progetto di sviluppo urbano verso nord, che prevede la prosecuzione di via San Donato fino alla Dora, la costruzione di un ponte nella zona del Martinetto, quindi, al di là del fiume, un collegamento allo stradale di Lanzo[12]: l'iniziativa non ha successo, in quanto il Comune privilegerà l'asse viario lungo la futura ferrovia per Novara (l'attuale corso Principe Oddone), mentre il ponte (l'attuale ponte Ramello) verrà costruito solo nel 1862[13].

Più propriamente legata ai fermenti risorgimentali sembra l'iniziativa avviata nel giugno del 1851, quando un nutrito numero di abitanti di Lucento firma una petizione indirizzata al Comune di Torino, per sollecitare l'apertura di una scuola elementare, di cui il borgo è ancora sprovvisto; l'iniziativa prende spunto dal fatto che il Consiglio di Beneficenza locale – a cui viene affidata dal Comune la gestione locale dell'applicazione della legge Boncompagni sull'istruzione popolare – non riesce a coprire le spese per l'affitto del locale e per il mantenimento dell'insegnante, e si richiede al Comune un intervento economico diretto, intervento che al termine della vicenda verrà accordato, permettendo l'apertura della scuola[14].

[9] Sul ruolo dei Consigli di beneficenza per rivendicare l'apertura di scuole elementari si veda LEVI A., 2008, pp. 32-34

[10] STELLA P., 2000, p. 511

[11] *Ibidem*, p. 515; Luigi Fransoni viene nominato vescovo di Torino nel 1832; si rifugia nel 1850 a Lione, dove muore nel 1862; la sede vescovile rimane vacante ancora fino al 1867

[12] Sulla vicenda si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (a), p. 75, e BIANCO A., 2008, pp. 74-75

[13] LUPO G. M., PASCHETTO P., 2005,

[14] Sulla vicenda della petizione per la scuola elementare si veda BIANCO A., 2008, pp. 78-81

In quell'occasione si assiste a una rottura tra una parte consistente della comunità e il parroco, don Francesco Ghiotti, il quale sembra opporre all'iniziativa un atteggiamento ostruzionistico, sfruttando la sua presenza di diritto nel Comitato di Beneficenza per boicottare il progetto di apertura della scuola. Almeno questo è il parere del primo firmatario della petizione, Luigi Valle, che in una lettera inviata al Comune, parlando del parroco, afferma che è un «*nemico giurato del progresso*» e che si oppone a concedere l'uso di un appezzamento di terreno da lui amministrato a nome della comunità per costruirvi la scuola: una qualche ragione Valle deve averla, se non si considera casuale il fatto che una precedente scuola elementare fosse stata chiusa 24 anni prima, giusto nell'anno in cui si era insediato a Lucento don Ghiotti[15].

Luigi Valle, «*benestante*», affittavolo dell'ampia tenuta agricola annessa al castello di Lucento insieme al fratello Giuseppe, con legami nella burocrazia amministrativa cittadina[16], forse è mosso da ideali risorgimentali, che spesso in quegli anni si accompagnano a sentimenti anticlericali; ma dietro di lui, vi sono oltre ottanta capifamiglia tra i firmatari della petizione, di cui circa i tre quarti contadini, o comunque legati al lavoro agricolo, rispecchiando in questo i connotati sociali del territorio, che è abitato per circa l'80% da addetti all'agricoltura[17]; sicché si può ben dire che il contrasto con il parroco riguardi buona parte della comunità.

Poco dopo l'iniziativa sulla scuola, nasce la Società Operaia di Lucento – la prima nel territorio con scopi mutualistici[18] – che, nel contesto produttivo locale ancora ampiamente agricolo, raccoglie per i due terzi lavoratori occupati in agricoltura e per il rimanente artigiani e salariati non agricoli[19]; in essa sono presenti sia piccoli proprietari o affittavoli terrieri, sia i loro lavoranti, e ciò vale anche per i gestori delle attività artigianali e i loro dipendenti. In ciò, non solo ri-

[15] *Ibidem*, 2008, p. 80; don Ghiotti viene nominato parroco nel 1827 (*La Chiesa di Lucento […]*, p. 39), e svolgeva già da alcuni anni il sacerdozio presso la parrocchia di Lucento in qualità di cappellano (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874)

[16] In occasione della nascita di un suo figlio risulta come padrino un certo Francesco Ratto, cassiere di gabinetto residente a Torino (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli atti di nascita e battesimo, unità Battesimo 6, n. 7, «*Registri degli atti di nascita e battesimo (1842-1853)*»; anno 1851)

[17] Si è potuto ricostruire il mestiere dei firmatari della petizione per l'apertura della scuola su circa i quattro quinti di loro (si veda BIANCO A., 2008); per i dati sugli addetti in agricoltura si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 104

[18] BIANCO A., 2008, pp. 67 e segg.

[19] *Ibidem*, p. 85, nota 64; si è potuto calcolare i rapporti tra le condizioni occupazionali presenti nella Società Operaia di Lucento su circa i due terzi degli iscritti

calca l'interclassismo che caratterizza la prima fase di sviluppo del movimento mutualistico, ma rappresenta il consolidamento della rete di relazioni che ruota attorno al tradizionale nucleo comunitario, formato dai residenti dei Tetti, e ne afferma il ruolo egemonico nel territorio, che passa anche attraverso il controllo della mutualità della manovalanza dipendente.

Di quel nucleo di residenti più stabili e più interconnessi da legami di parentela la Società Operaia sembra ereditare anche i codici morali di appartenenza alla comunità, che tradizionalmente escludevano, verso l'alto, coloro che possedevano troppe risorse economiche, verso il basso coloro che ne avevano troppo poche[20]. Nel suo regolamento la Società Operaia sembra riprendere il medesimo schema, escludendo tra i soci effettivi l'iscrizione dei datori di lavoro che hanno più di due dipendenti da un lato, mentre dall'altro la retta per l'iscrizione seleziona i lavoratori dipendenti con i redditi migliori, ossia quelli impegnati in modo più continuativo, come gli operai specializzati nell'artigianato e nell'industria, o gli agricoltori legati ai fondi da contratti continuativi in agricoltura[21]. Se è vero che troviamo anche in altre società di mutuo soccorso vincoli all'iscrizione simili a quelli che riscontriamo per la Società Operaia di Lucento, è da sottolineare come essi spesso non siano scontati, né così stringenti, e avremo modo di riscontrarlo in seguito anche a proposito di una successiva esperienza mutualistica a Lucento.

Osservata attraverso queste chiavi di lettura, la Società Operaia sembra trarre le sue origini – più che dall'esperienza corporativa di mestiere, di cui non vi è tradizione nel territorio –, dal tentativo di recupero del forte senso identitario locale che, questo sì tradizionalmente, trovava il luogo simbolico della sua espressione nella festività di San Rocco, ricorrente il 16 di agosto, a cui abbiamo già accennato, ed ancora attestata nel 1844, probabilmente rinvigorita dalle epidemie degli anni Cinquanta[22]; a rafforzare l'impressione che la Società Operaia erediti la funzione di luogo privilegiato e autorevole di rappresentanza, non solo delle istanze, ma anche dell'identità comunitaria, sta la massiccia presenza di iscritti al-

[20] Tali codici di appartenenza comunitaria, per tutto il periodo moderno e in un contesto agricolo come quello di Lucento, erano stati funzionali al mantenimento nell'ambito della comunità delle più ampie risorse possibili, di fronte ai grandi proprietari o affittuari terrieri, che nei momenti di crisi potevano fagocitare la piccola e media proprietà, o intaccare i patti agrari di compartecipazione più vantaggiosi, come la mezzadria; specularmente, coloro che non avevano altro da offrire se non la propria forza lavoro individuale, erano prevalentemente addetti come salariati stagionali proprio presso i grandi proprietari e affittuari, dunque in condizione di eccessiva debolezza e ricattabilità. Per un approfondimento sull'affermazione di tali dinamiche comunitarie in epoca moderna a Lucento, si veda TUCCI W., 2006, soprattutto le pp. 34-40

[21] BIANCO A., 2008, p. 88

[22] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, p. 78

la Compagnia del SS. Sacramento sia nella Società stessa, sia tra i firmatari della petizione per l'apertura della scuola[23].

In tal senso, si può affermare che la Società Operaia di Lucento delinei un'esperienza peculiare di associazione rappresentativa di una comunità nel panorama dell'area suburbana torinese[24], forse indotta dall'atteggiamento di chiusura del parroco; infatti, se il fiorire di iniziative in campo urbanistico e scolastico accomunano Lucento ad altre zone del contado torinese, non altrettanto possiamo dire per le società di mutuo soccorso, assenti altrove per tutti gli anni Cinquanta[25].

La rapidità con cui succedono gli avvenimenti del 1851 e si arriva alla rottura con il parroco, comunque, induce a ritenere che la comunità avesse già riconquistato spazi di autonomia culturale nei confronti della parrocchia, rispetto all'egemonia da essa raggiunta con la seconda metà del Settecento. Un segno di conflitto culturale tra comunità e parroco precedente i fatti del 1851, è documentato dalla lamentela che don Ghiotti riporta nella relazione sullo stato della parrocchia del 1837, circa l'uso improprio delle campane, che vengono suonate, senza il suo permesso, in occasione di cattivo tempo, con funzione apotropaica; il parroco sottolinea come l'opporsi a tale usanza di origine pagana, gli costerebbe «*le maledizioni del popolo*»[26].

Circa il ciclo di feste di metà agosto, che comprendono sia la festa di San Rocco, sia quella patronale di San Bernardo, invece, non abbiamo elementi per sta-

[23] Il confronto tra gli iscritti al SS. Sacramento ed i firmatari della petizione sulla scuola è approssimativo, perché effettuato su fonti non coeve, distanti circa trent'anni l'una dall'altra; ciononostante, tra i 15 firmatari della petizione ancora vivi e residenti a Lucento secondo lo Stato delle anime nel 1874, 7 sono iscritti alla Compagnia del SS. Sacramento nel 1881; se, infine, allarghiamo lo sguardo alla semplice ricorrenza dei cognomi, e dunque anche ai parenti ancora in vita e residenti a Lucento nel 1874 dei firmatari della petizione, su 29 soggetti, 18 sono iscritti al SS. Sacramento nel 1881 (APL, Fondo Compagnia SS. Sacramento di Lucento, unità Sacr. 1, n. 336, *Libro della veneranda Confraternita del Santissimo Sacramento unita a quella del Santissimo Rosario erette nella Parrocchiale di Lucente*; anno 1881; APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*», anno 1874; Archivio Storico della Città di Torino, d'ora in poi ASCT, Affari Istruzione, cart. 1, fasc. 17, 1852, *Scuola parrocchiale di Lucento*)

[24] Per esempio, contemporaneamente al Comitato di beneficenza di Lucento, anche i Comitati di Lingotto e di Madonna del Pilone hanno avanzato analoghe richieste di sostegno economico (LEVI A., 2008, p. 34), mentre la proposta di variante al piano regolatore riguardava anche la comunità di San Donato (BIANCO A., 2008, p. 74)

[25] A proposito delle società di mutuo soccorso presenti nell'area suburbana torinese durante gli anni Cinquanta si veda GERA B., ROBOTTI D., 1989

[26] APL, Fondo Parrocchia, Visite pastorali, unità P 45, 124, «*Relazione dello stato della Parrocchia di S. Bernardo, e Brigida del luogo di Lucente retta dall'anno 1827 da me Don Francesco Ghiotti di Settimo Torinese, di questa Diocesi in et ora d'anno trentanove col titolo di Prevosto. Rimessa alla Curia Arcivescovile alli 29 luglio 1837* », 1837

bilire con certezza se e come si è modificato nella prima metà dell'Ottocento, ma è probabile che anche in questi contesti si recuperino almeno in parte le ritualità religiose e le usanze profane tradizionali; di certo sappiamo, come vedremo oltre, che negli anni Ottanta c'è l'uso di organizzare il ballo, ma probabilmente la parte laica della festa l'ha reintrodotto già da tempo. D'altronde, è da segnalare come, in molte realtà rurali piemontesi, si assiste nella prima metà dell'Ottocento al ritorno della cerimonialità popolare spontanea[27], mentre nella vicina Altessano Inferiore si è protratta a lungo la tradizionale corsa al carro in occasione della festa patronale[28].

È interessante osservare come a Lucento forme moderne di aggregazione, ispirate al clima risorgimentale, quali comitati territoriali di rivendicazione o società di mutuo soccorso, convivano con persistenze di cultura arcaica contadina; anzi, se guardiamo alla Società Operaia come alla principale forma di rappresentanza della comunità lucentina di metà secolo, essa sembra avvantaggiata nella sua funzione identitaria proprio grazie al collante culturale garantito da quelle persistenze[29].

Si può immaginare come la posizione di don Ghiotti di fronte a tali dinamiche sia di isolamento, schiacciato da un lato da una comunità della quale non ha saputo cogliere le nuove aspettative e che si è data un proprio luogo di riconoscimento formale indipendente dalla parrocchia, dall'altro da una Compagnia del SS. Sacramento, i cui iscritti in sostanza non lo hanno appoggiato nella sua politica di resistenza ai cambiamenti in atto, ma anzi hanno costituito il nerbo della Società Operaia. Cinque anni dopo, nel 1856, gli subentrerà il teologo Pietro Giuseppe Fumelli[30].

[27] FASSINO G., 2001-2002, p. 165

[28] Si veda il contributo di SACCHI G., su questo numero, in relazione alla persistenza della cultura contadina

[29] Un simile intreccio tra cultura popolare e affermazione degli ideali liberali a metà Ottocento, è stato osservato da Agulhon studiando la regione francese del Var – limitrofa al Regno di Sardegna – di metà Ottocento; in quel caso l'anticlericalismo della parte più progressista della borghesia liberale, ha trovato un'intesa con le forme arcaiche e non ortodosse di religiosità popolare della cultura contadina (AGULHON M., 1991)

[30] *La Chiesa di Lucento […]*, 1990, p. 39

3. I precedenti: la crisi della Società Operaia di Lucento (1856-1868)

Nel 1860, la Società Operaia appare con il nome di Società di Mutuo Soccorso e Beneficenza di Lucento e Madonna di Campagna[31], con ciò indicando un probabile incremento degli iscritti provenienti da Madonna di Campagna, ma anche come i legami tra le due zone siano ancora molto forti. Nella giovane borgata di Madonna di Campagna, infatti, è ancora in fase di sviluppo una autonoma tradizione comunitaria e ci si riconosce ancora parzialmente in quella di Lucento[32], e forse proprio per questo è priva di una propria società di mutuo soccorso.

L'aumento nella Società Operaia di Lucento del peso di iscritti di Madonna di Campagna, dove è assai più elevata la presenza di operai[33], sia nell'artigianato che nell'industria, determina probabilmente uno spostamento degli equilibri interni alla Società, per cui diminuisce il peso degli occupati in agricoltura, soprattutto tra i salariati, mentre aumenta quello degli artigiani e dei salariati non agricoli, che si va a sommare a quelli già presenti a Lucento occupati alla tintoria Felice Bosio, ubicata presso l'ex filatoio del castello[34].

I due settori in seno alla Società Operaia di Lucento si diversificano non solo per le differenti caratteristiche professionali e per i differenti contesti produttivi, ma anche per il tipo di composizione familiare; le famiglie di agricoltori, soprattutto se piccoli proprietari e commercianti ortofrutticoli, sono prevalentemente allargate e composte da numerosi membri, con un elevato tasso di natalità, mentre le famiglie degli operai, soprattutto se impegnati negli opifici industriali, sono prevalentemente nucleari, meno numerose e con un tasso di natalità assai più basso[35]. Cominciano, così, a diversificarsi in modo più netto le strategie solidaristiche per affrontare le trasformazioni in atto, prevalentemente rivolte alla famiglia allargata per quanto riguarda gli addetti all'agricoltura, sempre più indirizzata al mutualismo per quanto attiene gli artigiani ed i salariati non agricoli[36].

[31] BIANCO A., 2008, p. 91

[32] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, p. 79

[33] DE LUCAV., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 105

[34] Sulla vicenda della Tintoria Felice Bosio si veda SACCHI G., 2008, pp. 53 e segg.

[35] Se si guardano gli effetti sul tasso di natalità a Lucento dovuti alla presenza delle famiglie operaie occupate presso la tintoria Bosio, osserviamo che esso tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta scende dal 47,8‰ al 37,7‰, in concomitanza con l'apertura della tintoria nel 1847, mentre risale al 50,97‰ negli anni Sessanta dopo la sua chiusura (*ibidem*, pp. 55 e 62)

[36] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998, p. 88

Un altro importante fronte di divisione tra agricoltori, da una parte, e artigiani e operai, dall'altra, è costituito dalle diverse aspettative e preoccupazioni nei confronti dei prezzi dei prodotti alimentari, i quali assorbono una parte consistente dei redditi tra le classi lavoratrici; mentre i piccoli proprietari di terra – che spesso ne gestiscono anche la commercializzazione diretta – premono per un aumento dei prezzi dei generi alimentari, è evidente che gli artigiani e gli operai si auspicano, invece, proprio il contrario[37].

La Società Operaia non reggerà questa divaricazione di interessi, soprattutto quando comincerà a patire la crisi economica e demografica conseguente lo spostamento della capitale, che indebolisce entrambi i settori, ma anche a seguito della probabile consistente riduzione di iscritti dovuta alla chiusura della Tintoria Bosio alla metà degli ani Sessanta, i cui operai costituiscono il nucleo più motivato; dopo il 1868, la Società operaia di Lucento non apparirà più tra i censimenti delle associazioni di mutuo soccorso[38]. La crisi della Società Operaia, comunque, dimostra come stia maturando una frattura anche in seno alle reti tradizionali comunitarie, a partire da un diverso atteggiamento nei confronti dell'industrializzazione tra la componente legata all'agricoltura ed al commercio – settori di attività che molte famiglie del nucleo storico di Lucento svolgevano contemporaneamente in veste sia di ortolani produttori sia di commercianti dei propri prodotti – e gli artigiani.

Con la chiusura della Tintoria Bosio a metà degli anni Sessanta, che determina l'emigrazione di parte degli operai addetti – tanto che la popolazione perde oltre un centinaio di abitanti rispetto all'inizio del decennio[39] –, si rafforza la componente contadina, e rende ancor più egemoni i suoi riferimenti culturali nella moralità comunitaria, che ruotano attorno alla famiglia allargata e al controllo familiare del lavoro dei giovani e in particolare delle donne, in alternativa al modello familiare nucleare di cui era portatrice la condizione operaia salariata.

Con la fine della Società Operaia di Lucento, e l'apparente assenza di altre significative iniziative associative, è nella Compagnia del SS. Sacramento che probabilmente si ricompatta parte della comunità più radicata, proprio attorno a

[37] Già a partire dagli anni Cinquanta la Società Operaia maschile di Mutuo Soccorso della non lontana Venaria Reale, aveva dato vita ad una cooperativa di consumo ad uso dei propri iscritti, permettendo così di abbattere i costi di intermediazione dei prodotti alimentari, in un'ottica di contenimento dei prezzi (LISANTI N., 1979, p. 256); la dialettica conflittuale tra diversi interessi che sta mettendo in crisi la Società Operaia, potrebbe essere stata alimentata anche dalla contrarietà da parte degli ortolani-commercianti ad avviare una simile iniziativa anche a Lucento

[38] BIANCO A., 2008, p. 93

[39] MEOTTO M., 2005, p. 151; SACCHI G., 2008, p. 62

quel nucleo di residenti dei Tetti composto in buona parte dal ceto di piccoli proprietari terrieri ed ortolani commercianti di cui abbiamo appena parlato; ma il SS. Sacramento, che ha continuato ad esistere e a svolgere le sue funzioni nell'ambito della parrocchia, nel nuovo contesto di più accentuata diversificazione degli interessi, difficilmente potrà nuovamente ricoprire il ruolo di principale momento associativo del territorio, come era avvenuto prima del 1848, e non solo per il venir meno del regime di monopolio dell'associazionismo cattolico, ma soprattutto perché sempre più tende a rappresentare una delle condizioni presenti nel territorio, quella contadina, seppure questa sia ancora fortemente maggioritaria.

Il parroco don Fumelli, che già aveva ereditato da don Ghiotti una situazione di isolamento della figura del parroco nell'ambito della comunità, si troverebbe ora in un contesto nel quale deve giocare una partita difficile per riaffermare l'autorità religiosa nei confronti di una Compagnia del SS. Sacramento che tende ad esprimere istanze e visioni comunitarie autonome. Egli, però, si dimostra perlomeno più accondiscendente nei confronti delle modificazioni del contesto sociale e culturale intervenute in anni densi di profonde e drammatiche trasformazioni sul piano politico e culturale.

Va sottolineato, però, che il trauma che altrove in Italia verrà vissuto in conseguenza dell'unificazione, è stato anticipato di una decina d'anni nella dialettica politica piemontese, quando si arriva alla rottura tra lo Stato sabaudo e la Chiesa torinese, a causa dell'emanazione della legge Siccardi nel 1850, culminata con l'esilio del vescovo, al quale abbiamo accennato. Inoltre, dopo una lunga vacanza di fatto della sede vescovile, durata fino al 1867, si insedia Alessandro Ricardi, che già si era trovato contrario all'intransigentismo di Fransoni in occasione dei fatti del 1848, e che si oppone al dogma dell'infallibilità del papa in occasione del concilio Vaticano I; dal nuovo vescovo provengono al clero impulsi certamente più concilianti nei confronti della società borghese risorgimentale[40].

Un esempio evidente della diversa sensibilità dei due parroci, è rappresentato dal differente atteggiamento che essi assunsero nei confronti delle iniziative in campo scolastico; a differenza di quanto si è visto per don Ghiotti, don Fumelli partecipa attivamente nel 1869 alla edificazione della scuola elementare, acquistando e mettendo a disposizione il terreno sulla quale verrà costruita. In questa operazione è ravvisabile il tentativo da parte di don Fumelli di recuperare il distacco tra la comunità e la parrocchia che si è venuto a generare con la ge-

[40] TUNINETTI G., 2001, p. 223

stione intransigente di don Ghiotti, proprio su uno dei terreni di maggior scontro come quello dell'istruzione elementare[41].

È da segnalare, però, anche il fatto che tale riavvicinamento non fa altro che rafforzare il monopolio della Compagnia del SS. Sacramento nell'ambito dell'associazionismo cattolico, indebolendo la posizione del parroco, in quanto presso la chiesa di Lucento non sono sorte altre iniziative associative in grado di alleggerire la pressione del SS. Sacramento sulle scelte parrocchiali. In relazione alla povertà di iniziative in campo parrocchiale, è da segnalare come tale situazione pare condivisa, nello stesso periodo, anche dalla vicina Madonna di Campagna[42], con ciò indicando una difficoltà più generale di penetrazione nella dimensione comunitaria da parte della chiesa[43].

4. Il contesto della nascita della Società di San Bernardo (1869-1876)

Intanto, con la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, si consolidano a Lucento i processi di secolarizzazione della società e di industrializzazione dell'economia. Per quanto riguarda la secolarizzazione, agli inizi degli anni Settanta, a Lucento viene fondato l'Istituto agrario Bonafous, grazie ad un lascito a favore del Comune di Torino dell'imprenditore Carlo Alfonso Bonafous, che permette l'acquisto del castello e di altri edifici annessi, nonché di una parte della tenuta, per insediarvi una colonia agricola per giovani poveri; l'istituto offrirà opportunità di formazione scolastica e professionale anche per molti bambini e giovani di Lucento, provenienti con molta probabilità soprattutto dalle famiglie meno abbienti del salariato agricolo, alle quali viene così garantito un certo sollievo nel loro mantenimento, oltreché un'istruzione più professionalizzante e meglio spendibile nel mercato del lavoro agricolo[44].

Inoltre, non è da escludere che la presenza nel territorio dei giovani frequentanti l'Istituto Bonafous favorisca la nascita nel 1872 della Filarmonica di Lucen-

[41] BENIGNO M., 1992, P. 49

[42] Si veda nel contributo di LEVI A. in questa pubblicazione, come il parroco di Madonna di Campagna Bernardino Sabena si trovi a dover rivitalizzare le iniziative associative parrocchiali alla fine degli anni Settanta

[43] Tuninetti, per il secondo Ottocento, parla di decadenza della «cultura cattolica», collegandola alle posizioni intransigentiste, e più in generale all'arroccamento della chiesa attorno alla questione romana (TUNINETTI G., 2001, p. 181);

[44] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), pp. 99 e 112; *Cenni monografici […]*, 1924, p. 7

to, che – vedremo – avrà un costante e privilegiato rapporto con la Società di San Bernardo; della Filarmonica non abbiamo molte notizie, ma certamente anch'essa svolge un'importante ruolo di supporto alle iniziative laiche di carattere assistenziale, nonché all'alfabetizzazione della popolazione meno abbiente[45].

Per quanto riguarda l'industrializzazione, nel 1869 viene approvata la costruzione del canale Ceronda, che sarà l'occasione per l'insediamento di vari stabilimenti. Nel 1873, la ditta Carozzi e Guidetti affitta una concessione d'acqua sul primo salto del canale della Ceronda e apre uno stabilimento su via Borgaro per la lavorazione dei cascami della seta; l'anno successivo lo stabilimento viene rilevato dall'ing. Zienkowicz, che lo trasforma in filatoio da seta[46]. Non distante dal filatoio Zienkowicz, in prossimità della Dora, la ditta Mombello e Testa apre nel 1876 una conceria, che sfrutta una caduta d'acqua della bealera Nuova[47].

Oltre a questi primi stabilimenti sorti in prossimità del borgo di Lucento, è da ricordare che la zona è situata fra i comprensori industriali delle limitrofe zone di Madonna di Campagna e Barriera di Lanzo, da un lato, e quello del Martinetto e di San Donato al di là della Dora, ormai facilmente raggiungibile a piedi dopo la costruzione nel 1862 del ponte Ramello. Solo per citare i più importanti insediamenti industriali, a Madonna di Campagna nel 1869 apre la conceria Durio, che da sola occupa circa un terzo della manodopera operaia di Lucento e Madonna di Campagna[48]; nello stesso anno, in Barriera di Lanzo, sorge il lanificio Galoppo[49], stabilimento di notevoli dimensioni e moderne tecnologie, anche se incontrerà parecchie difficoltà per la mancanza di manodopera femminile disponibile, come vedremo. Lungo via San Donato e al Martinetto, attorno all'importante conceria Fiorio – attiva già da una trentina d'anni –, si è sviluppato un comprensorio conciario che vede la presenza anche degli opifici Calcagno e Liautaud, ma si affermano anche attività industriali nel settore alimentare, della birra e tessile[50].

Questi insediamenti industriali stanno cambiando i connotati sociali del territorio di Lucento; se con l'inizio degli anni Settanta la popolazione occupata in agricoltura costituisce ancora i due terzi del totale degli occupati, è pur vero che

[45] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 113

[46] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 100

[47] *Ibidem*, p. 101

[48] *Ibidem*, p. 107

[49] ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, p. 141

[50] GUARDAMAGNA D'ANGELO L., 1984, pp. 24-26

rispetto ad una quindicina di anni prima – quando rappresentavano l'80% – la sua incidenza è calata di oltre il 13%. In particolare è da notare che la dinamica riguarda soprattutto le donne espulse dal mercato del lavoro agricolo a seguito dei processi di meccanizzazione nella produzione agricola, le quali hanno trovato nuovo sbocco occupazionale nell'industria tessile; se a metà anni Cinquanta lavorava nell'industria una donna su dodici, all'inizio degli anni Settanta ci lavora una donna su cinque[51].

Quando nel 1872 nasce la Società di San Bernardo, dunque, la Società operaia non c'è più e la comunità non ha più una forte esperienza associativa nella quale riconoscersi e comprendere le varie istanze, lasciando probabilmente spazio a diverse dinamiche aggregative; queste si sviluppano in un contesto sempre più secolarizzato, dove l'iniziativa laica intacca anche settori che erano stati storicamente appannaggio dell'iniziativa della chiesa, come quello dell'assistenza, mentre i modelli culturali borghesi ormai dominanti sono spesso venati di anticlericalismo; infine, si assiste all'inizio di un processo di industrializzazione diffuso e diversificato come non si era ancora visto da queste parti, che tende a scardinare le reti di relazione consolidate.

A ciò è da aggiungere il fatto che sono passati solo due anni dall'annessione di Roma e dello Stato Pontificio sotto il dominio del Regno unitario, con la conseguente durissima reazione da parte del papato, che non ne riconosce le istituzioni e vieta ai cattolici di partecipare alla vita politica del Regno; tutto ciò tende a marginalizzare sempre più la componente cattolica dalla dimensione pubblica.

Alla luce di ciò, la Società di San Bernardo appare come il tentativo di uscire da questo isolamento, intervenendo nel principale momento di rappresentazione delle sue varie componenti, che è la festa patronale, o più propriamente il ciclo di festeggiamenti che partendo dalla festa dell'Assunzione del 15 agosto, prosegue il giorno dopo con la festa di San Rocco e si conclude con la domenica più vicina al 20 agosto, giorno di San Bernardo.

5. I connotati della Società di San Bernardo: l'eredità della Società Operaia

Per approfondire il significato che la Società di San Bernardo assume nella dimensione comunitaria lucentina, è necessario capire le caratteristiche dei suoi partecipanti. A tal fine, bisogna premettere che i dati a nostra disposizione per

[51] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), pp. 104-105

svolgere tale indagine non si riferiscono al momento della fondazione della Società, ma al primo verbale a noi pervenuto, che è di otto anni più tardi; in calce a esso, troviamo le firme di 28 appartenenti alla Società più quella del parroco[52], ed è l'unico elenco di nominativi di cui disponiamo, in quanto nella lunga serie di verbali successivi – che arriva al 1916 –, vi si troveranno solo nomi sparsi in occasione del rinnovo di qualche carica societaria; inoltre, l'elenco non riguarda tutti gli iscritti, ma solo coloro che hanno partecipato all'assemblea annuale del 1880, molto probabilmente la metà circa[53].

In primo luogo, i soci sembrano essere di condizione adulta, intendendo per tale il maschio sposato; non avendo a disposizione gli statuti della Società, si deduce questa regola dal fatto che, anche in presenza di soci legati tra di loro da vincoli di parentela se non di convivenza familiare, essi risultano comunque già sposati. Troviamo, così, la compresenza di padri e figli, come nei casi di Battista e Antonio Alovisio[54] e di Lorenzo ed Eugenio Vailua[55] – questi ultimi pure conviventi –, nonché di fratelli, come i tre Dusnasco – Antonio, Domenico e Stefano[56] – anch'essi conviventi, ma in ogni caso già sposati. Seppure vi sia incertezza

[52] I firmatari del verbale del 1880 sono, nell'ordine di firma: Porrino Antonio (presidente), Gibbone Antonio, Dusnasco Antonio, Schierano Filippo, Cheirasco Giovanni, Cassina Antonio, Loveis Carlo, Vacchina Agostino, Cioccato Luigi, Borgna Giuseppe, Vacchina Domenico, Seletto Pietro, Alovisio Battista, Gremo Gio Battista, Vailua Lorenzo, Pairetti Giovanni Battista, Pia Enrico, Ronco Bartolomeo, Audino Francesco, Belaudi Francesco, Demagistri Giovanni Battista, Vailua Eugenio, Romano Paolo, Crosta Giovanni, Alovisio Antonio, Dusnasco Stefano, Dusnasco Domenico, Molinaro Bartolomeo, don Vincenzo Buri (segretario) (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, *verbale 1880*)

[53] Se si escludono gli ultimi due verbali, quelli del 1915 e del 1916, non viene mai riportato il numero dei soci; il dato sul numero dei soci viene dedotto, seppure in modo approssimativo, dall'entità delle entrate, che sono composte in buona parte dalle quote di iscrizione annuali, rapportate all'entità della quota annuale; per il 1880 non si ha nemmeno l'entità delle entrate e per ipotizzare il numero di iscritti si è fatto ricorso ai conti relativi al 1882, che porterebbero a calcolare 66 iscritti

[54] Antonio Alovisio è nato a Leinì nel 1846, figlio di Giovani Battista Clemente, sposato con Rosa Perniati, nel 1880 hanno un figlio, Clemente, nato a Torino nel 1878 (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*)

[55] Lorenzo ed Eugenio Vailua, nel 1874 risiedono alla Mandrietta in famiglia multipla verticale; Eugenio, il figlio, è nato nel 1850, nel 1874 è già sposato con Rosa Ottone (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874)

[56] I fratelli Dusnasco sono figli di Matteo, e nel 1874 vivono tutti e tre alla cascina Vola, in famiglia multipla orizzontale (*idem*); Antonio, è nato a Torino nel 1842, nel 1874 è già sposato con Milone Rosa, nel 1880 hanno due figli (*idem*; ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*); Domenico è nato nel 1845, nel 1874 è già sposato con Giuseppa Milone, nel 1880 non ha ancora figli (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874); Stefano è nato nel 1857, sposato con Rosa Monticone, il suo stato civile al 1880 non è conosciuto, ma nel 1882 avrà la prima figlia (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*)

sullo stato civile al 1880 di alcuni soci firmatari, a causa della carenza delle fonti[57], in generale la regola sembra confermata. L'età, invece, non è elemento di selezione per l'appartenenza alla Società di San Bernardo; vi troviamo, infatti, soci che vanno dai 19 ai 67 anni.

In secondo luogo, appare evidente il legame tra i soci della Società di San Bernardo con la Società Operaia di Lucento, scioltasi qualche anno prima; tra i firmatari del verbale del 1880 troviamo uno dei soci fondatori della Società operaia di Lucento del 1851[58], Giovanni Battista Gremo, ortolano, residente ai Tetti di Lucento, in casa di proprietà[59], ma bisogna tener conto della distanza tra i due momenti. Infatti, se allarghiamo lo sguardo a figli e nipoti dei primi soci della Società operaia, i legami tra le due società diventano assai più fitti. Troviamo, così, tra gli iscritti alla Società di San Bernardo, Giovanni Battista Demagistri, residente ai Tetti di Lucento[60], figlio di Benedetto, socio fondatore della Società Operaia; Antonio, Domenico e Stefano Dusnasco, contadini affittavoli, residenti alla cascina Vola[61], figli di Matteo, altro socio fondatore della Società Operaia; Giacomo Gibbone, capomastro, residente ai Tetti di Lucento, in casa di proprietà[62], figliastro di Giuseppe Audisio, uno dei promotori e primo presidente della Società operaia[63]; Giovanni Pia, residente alla cascina Calusio, di cui è proprietario[64], figlio di Domenico, cassiere e socio onorario della Società Operaia; Luigi Cioccato, panettiere proprietario, residente al Rastel Verd[65], nipote di Tommaso, socio fondatore della Società operaia. E ancora, passando a legami di parentela meno diretti, Antonio Porrino, proprietario di casa lungo l'attuale via Verolengo, la cui zia, Felicita Isoletto, è moglie di Pietro Ares, tra i promoto-

[57] Oltre al caso di Dusnasco Stefano (vedi nota 56), incerto è lo stato giuridico nel 1880, per mancanza di fonti, di Francesco Audino, Giovanni Crotta e Luigi Cioccato, tutti e tre, comunque, risultano già sposati nel 1882 (*idem*)

[58] Il confronto si è potuto fare con l'unico elenco di iscritti della Società Operaia di Lucento disponibile, risalente alla sua fondazione, nel 1851 (ASCT, Gabinetto del Sindaco, Cat. 4 Fasc. 1 1852-1854)

[59] Nel 1874 Giovanni Battista Gremo risulta residente ai Tetti Grem (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874)

[60] Giovanni Battista Demagistri risiede ai Tetti Giustetto (*idem*)

[61] *Idem*

[62] *Idem*

[63] BIANCO A., 2008, pp. 86

[64] ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*

[65] APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874

ri della Società Operaia; Giovanni Cheirasco, che sarà cantoniere municipale, cugino di Elisabetta, moglie di Giovanni Battista Oberti, anch'egli socio fondatore della Società operaia; infine, Francesco Audino, fornaciaio, che vive alle Fornaci, del quale non sappiamo la parentela con Francesco e Bartolomeo, entrambi tra i soci fondatori della Società Operaia, ma che con essi condivide il fatto di risiedere nello stesso luogo, di svolgere lo stesso mestiere e di essere nativo di Cinzano[66].

Sui diciotto casi dei quali è stato possibile ricostruire le caratteristiche sociali e professionali dei partecipanti alla Società di San Bernardo, ne abbiamo undici riferiti a persone legate all'agricoltura, mentre il rimanente è costituito prevalentemente da artigiani[67]. Tra i soci legati all'agricoltura, quattro sono affittavoli, tra cui un caso riferito ad una affittanza di una certa dimensione, come quella della cascina Cavaliera[68]; cinque sono proprietari di terreni, talvolta di rilevante dimensione, come nel caso della cascina Calusia[69], e probabilmente solo alcuni impegnati anche nel lavoro agricolo diretto; infine, altri due sono agricoltori né proprietari né affittuari di terra, di cui uno risiede in una casa di proprietà. Degli addetti in agricoltura, quindi, ne rimarrebbe solo uno senza proprietà e senza at-

[66] *Ibidem*, 1857; le Fornaci di Lucento erano in via dell'Ospedale, non lontano dalla cinta daziaria (DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 122)

[67] Le caratteristiche professionali e proprietarie dei soci, rintracciabili sulla base di documentazione di un decennio successivo al verbale del 1880, sono le seguenti: Antonio Alovisio, contadino; Francesco Audino, calzolaio padrone; Luigi Cioccato, panettiere proprietario; Giovanni Crotta, contadino possidente, comproprietario del Casino Barolo; Giovanni Cheirasco, capo cantoniere municipale, comproprietario di casa; Giovanni Battista Demagistri, cardatore, comproprietario di casa; Antonio Dusnasco, contadino affittavolo; Domenico Dusnasco, ortolano; Stefano Dusnasco, contadino affittavolo, comproprietario di casa; Giacomo Gibbone, capomastro imprenditore, proprietario di case; Giovanni Battista Gremo, ortolano possidente, proprietario di casa; Battista Pairetti, contadino, comproprietario di casa; Enrico Pia, prima affittuario, poi proprietario della cascina Calusia; Antonio Porrino, proprietario di casa; Bartolomeo Ronco, possidente; Filippo Schierano, contadino affittavolo; Domenico Vacchina, mugnaio; Eugenio Vailua, proprietario di case; Lorenzo Vailua, imprenditore, proprietario di un ovattificio, proprietario di case (CITTA' DI TORINO, 1890; CITTA' DI TORINO, 1892)

[68] Si tratta di Schierano Filippo; la famiglia Schierano è affittuaria della cascina Cavaliera sin dagli anni Cinquanta, quando il fronte parentale, composto da quattro fratelli, è affittuario anche della Panzia, per complessive 132 giornate di terra (DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 113). Tra gli affittuari abbiamo incluso tutti e tre i fratelli Dusnasco, anche se dalle fonti consultate solo due lo risultano, in quanto risiedono insieme presso la cascina Vola (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874), della quale probabilmente affittano tutto il podere (*Demografia, mobilità […]*, 1993-1994, pp. 160-163)

[69] Si tratta di Enrico Pia, proprietario della cascina Calusia, e di Bartolomeo Ronco, che viene definito «*possidente*» (CITTA' DI TORINO, 1886). La famiglia Pia è già residente presso la cascina Calusia nel 1844; successivamente Enrico Pia diventerà proprietario della cascina (DE LUCAV., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (b), p. 62).

tività in proprio; si tratterebbe di Antonio Alovisio, il quale nel 1890 risulta comunque avere un reddito sufficiente per essere inserito nelle liste elettorali[70].

Tra gli artigiani, in cinque casi su sei si tratta di proprietari dell'attività; tra questi, troviamo imprenditori di un certo peso, come nel caso di Giacomo Gibbone[71], il principale impresario edile della zona, e dei Vailua, proprietari di un ovattificio; un caso è riferito a Luigi Cioccato, che è panettiere con laboratorio presso il Rastel Verd, e in quanto tale anche commerciante. L'unico artigiano non proprietario è Domenico Vacchina, che è il mugnaio del mulino di Lucento.

Infine, abbiamo gli unici due casi di operai: Giovanni Cheirasco è capo cantoniere, quindi dipendente pubblico, l'altro è Giovanni Battista Demagistri, ma si tratta del genero di Lorenzo Vailua, presso il cui ovattificio lavora come cardatore[72].

Dunque la Società di San Bernardo sembra intercettare quel nucleo comunitario di cui si parlava all'inizio, rimasto senza strumenti di rappresentanza propria dal momento in cui la Società Operaia si è sciolta; a ulteriore conferma di ciò sta anche il fatto che il tessuto sociale rappresentato dalla Società di San Bernardo, come appare evidente dall'elencazione fatta poc'anzi, è proprio quello costituito da piccoli e medi proprietari o affittavoli di terra e da artigiani, prevalentemente residenti ai Tetti di Lucento, che avevamo già visto animare l'iniziativa della Società Operaia.

La divaricazione di interessi a cui si è accennato, tra gli agricoltori e gli artigiani, che fu uno dei fattori di crisi della Società Operaia, qui non sembra apparire; ma bisogna tener conto del fatto che da un lato molti artigiani svolgono un'attività che è ancora di servizio alle necessità dell'agricoltura, mentre per altri l'attività artigianale è contigua con quella commerciale, come per i panettieri ed i calzolai, avvicinando i loro interessi a quelli degli ortolani[73].

C'è però anche il fatto che siamo ancora di fronte ad un tessuto di reti molto fitto dal punto di vista delle relazioni parentali, le quali spesso travalicano le di-

[70] CITTA' DI TORINO, 1890; con la riforma elettorale del 1882, che estende il diritto di voto rispetto alla precedente legge, il requisito relativo al censo prevede il pagamento di almeno 19,80 lire di imposte dirette annue (ROMANELLI R. 1990, p. 214); un altro requisito è di saper legge e scrivere dopo aver frequentato con profitto i primi due anni di scuola elementare, ma esso ha riguardato prevalentemente gli operai (si vedano le percentuali degli aventi diritto al voto nel 1890 a Madonna di Campagna e Borgo Vittoria, suddivisi per categorie socio-professionali in TABOR D., 2007, p. 46)

[71] BIANCO A., 2007, p. 72

[72] Giovani Battisti Demagistri è sposato con Rosa Vailua, figlia di Lorenzo (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*)

[73] E' probabile che la frattura che ha determinato lo scioglimento della Società Operaia sia avvenuta all'interno del settore artigiano

verse caratteristiche professionali, come nel caso di Giacomo Gibbone, il capomastro, in quel momento il principale imprenditore edile della zona, che è sposato con Margherita Schierano[74], figlia di Filippo, un altro dei firmatari del verbale del 1880, affittavolo della cascina Cavaliera[75]; o l'intreccio di matrimoni tra i Ronco, dei quali troviamo un Bartolomeo tra i firmatari del verbale del 1880, possidenti di terra, e i Gribaudo, più volte citati nei verbali successivi, carradori con il laboratorio proprio nel centro dell'abitato di Lucento[76].

Se sembra accertata la continuità con la Società Operaia, o perlomeno con una parte di essa, c'è da chiedersi se, e in che misura, la Società di San Bernardo erediti da quella esperienza anche una certa autonomia dalla parrocchia. È ovvio che una questione del genere, per essere posta in modo corretto, deve tenere in conto le diverse caratteristiche che distinguono le due esperienze; la Società di San Bernardo, infatti, oltre ad avere funzioni totalmente diverse da quelle mutualistiche, si differenzia dalla Società Operaia per il fatto di presentarsi sostanzialmente come un'iniziativa del laicato cattolico. Dunque, quando parliamo di autonomia dalla parrocchia riferendoci alla Società di San Bernardo, indichiamo forme indipendenti di organizzazione e manifestazione della devozionalità.

6. Gli inizi della Società di San Bernardo: un sodalizio autonomo dalla parrocchia

Indagando lungo questo solco, vanno evidenziati anche la differenza e la relazione con le altre esperienze di associazione laica in ambito parrocchiale, di cui è documentata l'esistenza durante gli anni Settanta a Lucento, ossia la Compagnia del SS. Sacramento, unita alla Compagnia del Santo Rosario, e la Compagnia delle Figlie di Maria. Sulla differenza va detto che la Società di San Bernardo non è un'associazione eretta canonicamente e riconosciuta dalla chiesa, come invece lo sono le antiche Compagnie del SS. Sacramento e del Santo Rosa-

[74] APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874

[75] *Idem*

[76] *Idem*. Il primo Gribaudo viene citato nel verbale del 1887, senza indicarne il nome, ma potrebbe trattarsi di Giuseppe (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1887); infatti, solo a cominciare dal 1900 vedremo ricorrere più volte nei verbali i nomi dei suoi figli Pietro e Francesco (*ibidem*, verbali 1900, 1901, 1904, 1910, 1913)

rio, o come lo sarà la Compagnia delle Figlie di Maria di lì a poco[77], e ciò in quanto la Società di San Bernardo non svolge funzioni di devozionalità al santo a cui è intitolata, ma di organizzazione delle iniziative cattoliche nell'ambito della festa patronale, anche se ciò non le impedisce, come vedremo, di partecipare con una propria bandiera alla messa dedicata al santo patrono in occasione della sua festa.

Circa la relazione tra la Società di San Bernardo e la Compagnia del SS. Sacramento[78], sulla trentina di firmatari del primo verbale, troviamo una ventina di aderenti ad entrambi i sodalizi[79]; dunque, non appartiene alla Compagnia del SS. Sacramento una parte minoritaria, ma consistente, dei soci della Società di San Bernardo, e ciò può indicare una significativa presenza di credenti poco praticanti[80]. Per quanto riguarda i soci della Società di San Bernardo iscritti anche alla Compagnia del SS. Sacramento, invece, sembra trattarsi della parte più attiva di quest'ultima; infatti, tra i firmatari del primo verbale troviamo ben nove priori del SS. Sacramento sugli undici che si sono succeduti tra il 1870 ed il 1880, a fronte di un'incidenza di soci della San Bernardo tra gli iscritti al SS. Sacramento calcolabile in un terzo circa[81].

Abbiamo visto come nel 1851 gli iscritti alla Compagnia del SS. Sacramento abbiano partecipato numerosi sia alle rivendicazioni per l'apertura della scuola elementare, sia alla fondazione della Società Operaia, anche in aperto conflitto con il parroco; pertanto, qui non si intende usare la sovrapposizione dei soci del-

[77] Vedi nota 120; sulle Compagnie del SS. Sacramento e del Santo Rosario si veda la nota 5

[78] Alla Compagnia delle Figlie di Maria partecipano solo le donne

[79] Il confronto è stato fatto tra i firmatari del verbale del 1880 e gli elenchi annuali degli iscritti alla Compagnia del SS. Sacramento dal 1881 al 1896; dei 28 firmatari del verbale (escludendo il parroco) ne troviamo 19 che si sono iscritti al SS. Sacramento almeno una volta (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1880, APL, Fondo Compagnia SS. Sacramento di Lucento, unità Sacr. 1, n. 336, *Libro della veneranda Confraternita del Santissimo Sacramento unita a quella del Santissimo Rosario erette nella Parrocchiale di Lucente*; anni 1881-1896)

[80] Le Bras propone tre categorie di fedeli, secondo l'intensità della loro partecipazione religiosa: i «*conformisti stagionali*», che praticano i sacramenti fondamentali (matrimonio, sepoltura, battesimo e prima comunione per i figli), ma sostanzialmente entrano in chiesa solo «*quando la campana suona per loro*»; i «*praticanti*», che assistono generalmente alla messa, si comunicano a Pasqua, chiedono l'estrema unzione; le persone «*pie o zelanti*», che fanno parte delle associazioni religiose e si comunicano spesso (LE BRAS, 1969, p. 33). La caratteristica apparentemente non devozionale della Società di San Bernardo, probabilmente la rende aperta anche alle prime due categorie di cattolici.

[81] L'incidenza di un terzo dei soci della Società di San Bernardo sugli iscritti alla Compagnia del SS. Sacramento, è stata calcolata proporzionando il rapporto tra gli iscritti alla Compagnia presenti tra i 28 firmatari del verbale del 1880, ossia 19 (vedi nota 79), e la stima del numero di iscritti alla Società di San Bernardo nel 1882, ossia 66 (vedi nota 53); si calcolerebbero, in tal modo, circa 45 soci della Società di San Bernardo iscritti anche alla Compagnia del SS. Sacramento, la quale nel 1882 conta 134 iscritti maschi

la Società di San Bernardo con gli iscritti alla Compagnia del SS. Sacramento, come indice dell'acquiescenza dei primi nei confronti del parroco, ma della loro capacità inclusiva; i dati dimostrerebbero che la Società di San Bernardo è in grado di raccogliere disponibilità anche in settori della comunità con atteggiamenti più tiepidi nei confronti della chiesa.

È da segnalare, inoltre, che nei suoi primi ventidue anni di vita, l'assemblea della Società di San Bernardo si svolge a casa del suo presidente, carica che, perlomeno dal 1880, e fino al 1894, è ininterrottamente ricoperta da Porrino Antonio; solo dal 1895 l'assemblea si svolgerà presso la casa parrocchiale.

A questo ultimo aspetto va collegato anche un dato riguardante la caratteristica della principale fonte documentaria sulla Società di San Bernardo in nostro possesso, il quaderno dei verbali; nonostante il quaderno non sembri la collezione postuma e rilegata di fogli di diversa provenienza, bensì un unico quaderno con la propria rilegatura originaria, mancano in esso gli atti fondativi, nonché tutti i verbali delle assemblee degli anni Settanta – sempre che siano stati stilati. Il primo verbale pervenutoci, come sappiamo, è riferito all'assemblea annuale del 1880, ma solo dal 1883 saranno verbalizzate tutte le assemblee annuali in modo sistematico; va fatto notare che la stesura dei verbali è sempre curata dal parroco. Questi elementi fanno pensare all'istituzione a partire dal 1880 di un nuovo quaderno dei verbali, questa volta tenuto dal nuovo parroco, don Vicenzo Buri[82].

In coerenza con questa impressione sta il tono rifondativo del verbale del 1880, il quale si apre, infatti, così:

«*I membri componenti la società di S. Bernardo, costituitasi nella Parrochia* [sic] *di Lucento nell'anno 1872, nei giorni otto e quindici passato agosto si radunarono nella solita sala del Signor Presidente Porrino Antonio, e dopo aver aver* [sic] *discusso ed approvato quanto riguardava la funzione religiosa della Festa di S. Bernardo per l'anno corrente 1880, approvarono e confermarono i decreti e verbali della sua costituzione che si trovano negli archivi della Parrochia* [sic]»[83].

Questo solenne richiamo agli atti fondativi della Società, a otto anni di distanza dalla sua nascita – quando in genere nei verbali successivi questi vengono dati per scontati –, aggiunto alla istituzione di un nuovo quaderno dei verbali apparentemente tenuto dal parroco, inducono a pensare che in quell'occasione

[82] Don Vincenzo Buri subentra a don Fumelli nel 1876 (*La Chiesa di Lucento […]*, 1990, p. 39)

[83] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1880; gli atti fondativi della Società di s. Bernardo non sono più presenti presso l'archivio parrocchiale

avvenga qualcosa che ha cambiato il modo di riunirsi da parte dei soci della Società di San Bernardo; soprattutto che, durante tutti gli anni Settanta, la Società abbia un carattere più informale e meno legato alla parrocchia.

Riassumendo gli elementi fin qui evidenziati, osserviamo che la Società di San Bernardo non ha i vincoli regolamentari delle associazioni laiche devozionali canonicamente riconosciute, una consistente minoranza di soci non appartiene alla Compagnia del SS. Sacramento, le sue assemblee si svolgono in una sede autonoma dalla parrocchia e nei primi anni è meno soggetta al controllo del parroco; ci sono sufficienti elementi per ritenere che la Società di San Bernardo sia sorta con una certa indipendenza dal parroco.

Dal verbale dell'assemblea del 1883, il secondo in nostro possesso, emergono ulteriori evidenze del maggior controllo che il nuovo parroco intende imporre in quegli anni alla Società di San Bernardo, con ciò rafforzando l'ipotesi di una sua maggiore autonomia prima degli inizi degli anni Ottanta; i primi documenti sulla Società di San Bernardo in nostro possesso, in sostanza, ci fanno apparire in controluce come essa era prima che venissero prodotti. Oltre che per questo aspetto, il verbale del 1883 è di estrema importanza anche perché apre uno squarcio su alcuni aspetti della ritualità della festa.

«[L'assemblea, n.d.a.] *Riconfermò il desiderio già espresso altre volte che il Presidente della Società di S. Bernardo nel giorno della festa qualche ora prima della funzione religiosa antimeridiana portasse la Bandiera spiegata in casa del priore della Compagnia del Sacramento accompagnato dalla Società Filarmonica, e colà giunta la consegnasse nelle mani dello stesso Priore il quale doveva portarla alla Chiesa Parrocchiale accompagnato dal medesimo Presidente della Società di S. Bernardo e seguito dalla Società Filarmonica in mezzo a suoni festosi.*
Durante la processione la Bandiera verrebbe sostenuta dal presidente della Società di S. Bernardo dovendo il Priore sostenere il Cero della Compagnia. »[84]

Dunque, si fa atto di sottomissione della Società di San Bernardo alla Compagnia del SS. Sacramento, senza però abbandonare gli elementi di riconoscimento specifico del sodalizio, come la bandiera durante la processione, ma anche confermando interessanti caratteri profani della ritualità proposta. Sulle ragioni dell'atto di sottomissione torneremo più avanti, quando parleremo delle azioni di don Buri agli inizi degli ani Ottanta; ora ci soffermeremo a comprendere meglio gli aspetti simbolici della ritualità descritta nel verbale del 1883, e le istanze sociali e culturali di cui la Società di San Bernardo, attraverso essi, potrebbe essere il veicolo. Per fare ciò, è necessario anche approfondire i mutamenti di contesto di fine anni Settanta.

[84] *Idem*

7. Gli inizi della Società di San Bernardo: una cultura contadina autonoma dalla Chiesa

Anche se nei verbali la cosa viene spesso solo accennata, la funzione principale della società è quella di organizzare la festa patronale, o meglio, una parte dei festeggiamenti messi in campo nel borgo per l'occasione. Un articolo della «Gazzetta Piemontese» del 1885 ci fa il resoconto della festa patronale di Lucento di quell'anno, che non anticipiamo del tutto perché vi appaiono elementi successivi al periodo preso in esame, che non abbiamo ancora avuto modo di introdurre; per il momento diciamo che veniva certamente organizzato un ballo la domenica sera, vi erano spettacoli teatrali e/o musicali durante la giornata, probabilmente c'era il corollario di bancarelle, giochi a pagamento e altre iniziative commerciali varie[85].

La Società di San Bernardo interviene alla festa del patrono attraverso due momenti separati, uno decisamente profano, l'altro connesso al rito religioso. Il momento profano si svolge la sera di vigilia del giorno di festa, cioè il sabato antecedente la domenica più vicina al 20 di agosto, giorno del patrono; in quell'occasione viene invitata la banda filarmonica di Lucento a suonare sul piazzale antistante la chiesa e viene offerto uno spettacolo pirotecnico ed il «*tiro dei mortaretti*», nonché del vino, ma solo agli orchestrali. La domenica, invece, si svolge la parte legata al rito religioso, che consiste nella processione dedicata al santo, durante la quale veniva portato il vessillo a lui dedicato – ossia la bandiera di cui si parla nel verbale del 1883 che abbiamo visto poc'anzi – e che viene accompagnata ancora dalla Filarmonica di Lucento, la quale alla fine entra in chiesa «*in mezzo a suoni festosi*» ad introdurre la messa.

Due elementi vale la pena sottolineare. Il primo è che, dagli elementi documentali che abbiamo avuto modo di osservare, sembra che la processione sia unicamente laica, nel senso che non vi parteciperebbe la figura del parroco, né vi verrebbe accompagnato un oggetto sacro di devozione, come un tabernacolo o una statua d'altare; non si tratterebbe, quindi, di una processione religiosa nel senso stretto del termine, ma di una manifestazione popolare di religiosità con un carattere fortemente laico[86]. Il secondo è che l'entrata in chiesa della ban-

[85] «Gazzetta Piemontese», 24 agosto 1885, anno XIX, n. 233 p. 3, *La festa di San Bernardo in Lucento*. Sembra che la festa prosegua anche il lunedì, quando viene riproposto il concerto musicale dell'Istituto di musica sacra già esibito la domenica.

[86] Presso l'altare dedicato ai Ss. Bernardo e Brigida, c'era un tabernacolo a loro dedicato (*Le relazioni sociali nella periferia urbana […]*, 1992-1993, p. 51), ma non si accenna mai, nei verbali della Società di San Bernardo, al fatto che venga portato in processione, mentre viene spesso menzionata la bandiera della Società (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*,

da – suonando brani che non sembrano avere alcuna attinenza con la musica sacra – non è un fatto scontato, anzi, generalmente è mal visto dalla chiesa; per esempio, nella vicina Madonna di Campagna, già da qualche decennio è proibito in occasione della festa patronale *«d'introdurre la Musica, o di far fuochi artificiali, eccettuati i mortaretti»*[87].

L'occupazione dello spazio sacro con elementi profani ricorda – certo in modo ormai assai edulcorato – lo schema della antica ritualità del carro in chiesa nel giorno di San Giovanni a Torino, ormai abrogata da secoli, o la distribuzione in chiesa del pane della carità, portato su una tavola ornata, poggiata sulla testa di giovani donne, di cui si ha testimonianza fino alla metà del Settecento nella vicina Altessano Inferiore[88]. Siamo nuovamente di fronte a quelle persistenze di cultura arcaica contadina di cui avevamo trovato traccia parlando della Società Operaia e che ne erano state il collante identitario; le ritroviamo ora anche nella Società di San Bernardo.

La persistenza di questi caratteri poco ortodossi di ritualità in ambito religioso, sembra dimostrare che nella comunità lucentina, almeno fino alla metà degli anni Settanta, c'è ancora un forte radicamento culturale di carattere contadino; e sembra dimostrare anche che il nucleo comunitario che aderisce alla Società di San Bernardo sia un produttore privilegiato di identità, e ciò anche in virtù del fatto che, nella dimensione comunitaria di Lucento, le occasioni di festa e di ritualità religiose sono ancora importanti momenti di riconoscimento identitario[89].

Abbiamo visto come i processi di trasformazione dell'economia in senso industriale, avviati soprattutto a partire dalla fine degli anni Sessanta, hanno por-

verbali 1883, 1899, 1900, 1901, 19011, 1914, 1915, 1916); piuttosto si nota come i principali elementi scenici della processione di San Bernardo menzionati nei verbali – la bandiera e la banda – siano forme di rappresentazione tipicamente ottocentesche (in particolare la banda), che sembrano trarre la loro origine più dal risorgimento che dalla tradizione contadina (cfr. CORBO A. M., 2001, circa le bande nel Lazio in periodo risorgimentale)

[87] Si veda il contributo di LEVI A. in questa pubblicazione; quando si parla di «Musica» ci si riferisce alla banda (JALLA D., 1980)

[88] Sulla persistenza nella cultura contadina delle ritualità tradizionali, si rimanda al contributo di SACCHI G. su questa pubblicazione

[89] A proposito dell'importanza dei momenti di festa religiosa per la comunità di Lucento – almeno fino alla metà degli anni Settanta –, è da segnalare l'alto tasso di religiosità della popolazione di Lucento, che si evince da una dichiarazione del parroco del 1876, secondo la quale su 880 parrocchiani tenuti al precetto pasquale – ossia a confessarsi ed a ricevere l'eucaristia nel periodo di Pasqua – ben 830 vi adempissero, mentre 650 erano i presenti medi alla messa domenicale, circa la metà della popolazione, includendo anche i bambini (*Ricerche sulla zona di Torino-Lucento […],* 1956, p. 112). Relativamente alle probabili caratteristiche sociali di quel 6% circa di lucentini che si astengono dalle pratiche religiose nel 1876, si rimanda alle osservazioni di SACCHI G. in questa pubblicazione

tato alla frattura in seno alla comunità tra le componenti che ne esprimono il nucleo identitario più consolidato, determinando le condizioni per lo scioglimento della Società Operaia. Abbiamo visto, inoltre, come successivamente a ciò, la Società di San Bernardo nasca a partire dalla componente della comunità più legata alla piccola proprietà terriera e residente presso i Tetti di Lucento, erede di un'identità comunitaria di stampo contadino, che affonda le sue radici nella festa di San Rocco. Si è visto, infine, che con la Società di San Bernardo i cattolici tentano di uscire dall'isolamento al quale sono stati relegati in seguito all'avanzare dei processi d secolarizzazione e dell'impedimento alla partecipazione politica imposto dal *non expedit* papale.

Ora, la questione è cercare di capire quali sono i contenuti culturali che i soci della Società di San Bernardo intendono proporre attraverso la loro partecipazione alla festa patronale ed alla ritualità che propongono. Partendo dagli elementi documentari già messi in campo, possiamo sintetizzare gli aspetti che sembrano cardinali nel modello culturale contadino ravvisabile nella comunità di Lucento e di cui la Società di San Bernardo si fa strumento di rappresentazione; ne elenchiamo tre.

1. Il mantenimento delle risorse nell'ambito esclusivo della dimensione comunitaria.

Due sono i piani sui quali abbiamo visto realizzarsi tale obbiettivo. Il primo orizzontale, attraverso le strategie di imparentamento, che creano fronti parentali capaci di assorbire le contingenti situazioni di crisi economica che possono colpire un nucleo familiare, nonché di permettere la circolarità degli investimenti e delle risorse nell'ambito esclusivo dei fronti; abbiamo analizzato alcuni casi nel solo universo dei soci firmatari il primo verbale, ma se allarghiamo lo sguardo anche ai soci di cui si viene a conoscenza nei decenni successivi, l'intreccio diventa assai più fitto[90]. Il secondo piano è verticale, attraverso l'azione di inter-

[90] Oltre ai già citati legami tra i Gibbone e gli Schierano, e tra i Ronco e i Gribaudo (vedi note da 74 a 76), sono documentati i seguenti: Stefano Dusnasco, socio della Società di San Bernardo nel 1880, sposa Rosa Monticone (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*), figlia di Giulio, priore della Compagnia del SS. Sacramento nel 1876, nel 1874 contadino alla Cascina Carmagnola (APL, Fondo Compagnia SS. Sacramento di Lucento, unità Sacr. 1, n. 336, *Libro della veneranda Confraternita del Santissimo Sacramento unita a quella del Santissimo Rosario erette nella Parrocchiale di Lucente*; APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874), e sorella di Andrea, più volte vice-presidente della Società di San Bernardo tra il 1899 ed il 1903, nel 1892 proprietario di una casa in Strada Provinciale di Pianezza, nel 1901 contadino con un dipendente convivente (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbali 1899, 1902, 1903; CITTA' DI TORINO, 1892; ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*); il fratello di Andrea, Francesco Monticone, sposa Filomena Schierano, figlia di Filippo (*idem*), tra i soci del 1880 della Società di San Bernardo, che abbiamo già visto imparentato con l'imprenditore edile Giacomo Gibbone, per il tramite di un'altra figlia, Margherita (vedi nota 74); Timoteo Enrione, che sappiamo socio della Società di

mediazione della manodopera dipendente locale di cui ci si faceva garanti nei confronti dei grandi proprietari e affittavoli terrieri o degli industriali; la presenza dei piccoli proprietari terrieri e degli artigiani, appartenenti al nucleo storico comunitario nella Società Operaia, aveva probabilmente proprio tale funzione.

2. La famiglia allargata – intendendo per tale quella estesa o multipla[91] – come luogo di controllo del lavoro e del comportamento giovanile e femminile.
Troviamo una conferma netta di questo dato culturale tra i soci della Società di San Bernardo, analizzando la struttura delle loro famiglie; nel 1874, sui sedici casi analizzati che è stato possibile rilevare tra le famiglie dei soci del 1880, la quasi totalità (quattordici) è riferibile a famiglie multiple o estese, cioè composte da più unità familiari imparentate, con una densità media di quasi 6,7 persone a famiglia, a fronte del fatto che su tutto il territorio di Lucento le famiglie allargate incidono per meno del 20%, e la densità media è di 4,3 persone a famiglia[92]. Circa il controllo dei giovani e delle donne nella famiglia allargata, abbiamo visto come questa spesso influenzi in modo determinante le scelte matrimoniali, nell'ottica del rafforzamento di quei legami interfamiliari finalizzati alla conservazione nella comunità delle risorse di cui abbiamo appena parlato; ma non solo l'aspetto riproduttivo, anche quello produttivo spesso viene realizzato nell'ambito del controllo della famiglia allargata. Per i maschi si tratta di ereditare un mezzo di produzione, se lo si possiede (come la terra, o il laboratorio, o il negozio) e di apprendere dai propri familiari il mestiere; per le donne si tratta di svolgere le pesanti attività domestiche che incombono nella vita familiare senza ausili meccanici, ed eventualmente di integrare il reddito familiare, ma sempre

San Bernardo nel 1895 (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1895), sposa Palmira Crotta (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*), sorella di Giovanni, tra i soci del 1880 (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1895); Berutti Giovanni, presidente della Società di San Bernardo dal 1899 al 1916, sposa Barbara Pia, mentre Domenico e Lorenzo Pia, figli di Giovanni, presidente della Società di San Bernardo nel 1898, sposano rispettivamente Barbara e Margherita Berutti (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*). A questi casi ne aggiungiamo altri, indicati più genericamente, perché non si è stati in grado di stabilire con precisione il grado di parentela: si tratta dei Seletto, esercenti di trattoria, imparentati con i già menzionati Dusnasco; dei Pia – prima affittuari, poi proprietari della cascina Calusia – con i già citati Berutti, ortolani; dei già citati Enrione, comproprietari della cascina Barolo, con i Savant Levet, possidenti.

[91] Secondo Laslett, la famiglia estesa è formata da una sola unità coniugale (intendendo per tale la coppia e gli eventuali figli) e uno o più parenti conviventi, mentre la famiglia multipla è formata da due o più unità coniugali (WALL R., ROBIN J., LASLETT P., 1984, p. 37)

[92] Il calcolo delle tipologie familiari e delle densità dei nuclei familiari è stato fatto in base ai dati dello Stato delle anime del 1874, senza considerare gli ospiti dell'Istituto Bonafous e dell'ospizio di Villa Cristina (APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874)

nell'ambito della famiglia allargata, la quale dal momento del matrimonio diventa quella del marito.

3. Il lavoro autonomo o, se subordinato, non anonimo.

Abbiamo visto che quasi quattro su cinque dei firmatari del verbale del 1880 svolgono la propria attività professionale in proprio; tra quella maggioranza che è legata all'agricoltura, i più sono affittuari o piccoli proprietari, che si sono emancipati non da molto dal lavoro subordinato[93] e, vedremo fra poco, stanno ancora percorrendo strategie che li allontanino ulteriormente da quella condizione. Il lavoro autonomo è, quindi, un valore a cui tendere e che dà più dignità sul piano sociale. Se, però, si è ancora in condizione di subalternità, allora è meglio che questa venga vissuta in un contesto non anonimo, cioè basato sulla fiducia e la conoscenza reciproche e la corresponsabilità nel successo dell'impresa. Questo atteggiamento può portare a particolari percorsi di emancipazione economica individuale, come il caso già osservato di Giovanni Battista Demagistri, operaio presso l'ovattificio di Lorenzo Vailua, di cui diventa il genero[94]; un quarto di secolo dopo, la figlia Giulia erediterà l'ovattificio[95]. Un altro caso di emancipazione individuale che parte dall'inserimento nel contesto delle relazioni comunitarie, è quello di Giovanni Pipino – che troviamo come socio della Società di San Bernardo all'inizio del Novecento[96] –, il quale nel 1874 risulta essere un giovane servo presso la famiglia Dusnasco[97], che abbiamo già incontrato in più occasioni, affittuaria della cascina Vola; nel 1892, all'età di poco oltre trent'anni è affittuario di una casa ai Tetti e svolge l'attività di tagliatore di lime[98]; con il Novecento lo ritroviamo comproprietario di casa, sempre ai Tetti – casualmente proprio insieme a Demagistri –, titolare di una ditta di lime, infine, consigliere della sezione locale dell'Unione Liberale Monarchica[99].

[93] si veda, per esempio, il caso dei Dusnasco, che da boari su una parte della cascina Vola, diventano affittavoli di tutta la tenuta (*Demografia, mobilità […]*, 1993-1994, pp. 160-163)

[94] Vedi nota 72

[95] CITTA' DI TORINO, 1892

[96] Giovanni Pipino nel verbale del 1904, relativo all'assemblea dell'anno precedente, fa parte della commissione per l'organizzazione della festa (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1904)

[97] APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874; l'età dichiarata è d 15 anni

[98] CITTA' DI TORINO, 1892

[99] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), p. 70

Riassumendo gli elementi fin qui descritti, possiamo dire che attraverso la Società di San Bernardo si cerchi di conservare la centralità nella comunità di Lucento di quel nucleo di reti di relazione che ruotano attorno ai piccoli proprietari e artigiani residenti ai Tetti, e con essa i modelli e i codici della moralità comunitaria tesi alla conservazione delle risorse nell'ambito della comunità ed al mantenimento della famiglia allargata; inoltre, che è un tentativo, almeno nella prima parte della sua vicenda, di affermazione e rappresentazione autonoma dalla chiesa della cultura contadina e della sua religiosità.

8. Gli inizi della Società di San Bernardo: industrializzazione e lavoro femminile (1877-1883)

Questo paradigma culturale deve però fare i conti con le trasformazioni economiche e demografiche in atto. La popolazione nel 1881 supera i 1800 abitanti, con un incremento rispetto a venti anni prima di oltre mezzo migliaio di unità, dovuto per i due terzi all'immigrazione, calcolabile in circa 350 nuovi abitanti[100]. Si tratta prevalentemente di famiglie operaie, con il maschio che lavora in fabbrica nei quartieri limitrofi, dove si consolida il processo di industrializzazione; in prossimità del varco della cinta daziaria di strada Lanzo, nel 1882 la Società Ausiliare di Strade Ferrate apre uno stabilimento per la fabbricazione e riparazione di materiale ferroviario[101], che insieme alla conceria Durio forma un comprensorio industriale a forte domanda di lavoro maschile.

A Lucento, invece, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, comincia a svilupparsi soprattutto l'industria tessile, che richiede prevalentemente manodopera femminile; due sono i principali insediamenti industriali sorti in zona, il lanificio Gallo e la tessitura Marino.

Antonio Gallo nel 1877 acquista i terreni della cascina Fornace, nella zona che prenderà nel decennio successivo il nome di Borgata Ceronda, ma in quel momento ancora sostanzialmente agricola; nel 1878 lo stabilimento risulta essere già in funzione[102].

Originario di Asti, Antonio Gallo ha già uno stabilimento per il trattamento degli stracci di lana a Settimo Torinese, che occupa 140 addetti, quasi esclusiva-

[100] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 123

[101] *Ibidem*, p. 128

[102] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 122; BENIGNO M., DELFINO T., 1993, pp. 51 e segg.

mente donne. Questa sua esperienza pregressa, probabilmente lo aiuta nell'insediarsi a Lucento, zona che ormai da quasi mezzo secolo non ha più una tradizione operaia femminile, cioè dalla crisi dell'industria serica degli anni Trenta, che portò alla chiusura del filatoio presso il castello[103]; da quel momento, le donne sono ritornate quasi esclusivamente al lavoro stagionale in agricoltura, o alla dimensione domestica, e nella comunità di Lucento si è irrigidita la moralità nei confronti del lavoro femminile operaio.

Valga a dimostrazione di ciò, il fallimento dello stabilimento Galoppo a Borgata Lanzo, insediatosi nel 1869 con le migliori intenzioni, tecnologicamente moderno e capace di 300 telai; in realtà nei suoi 12 anni di vita, lo stabilimento Galoppo non è mai riuscito a lavorare nemmeno lontanamente a pieno ritmo. La criticità principale riscontrata da Galoppo è stata il difficile reperimento della manodopera femminile, la quale preferisce lavorare stagionalmente per poter raccordare il lavoro domestico con quello extradomestico, condizione che ovviamente confligge con le necessità della produzione di tipo industriale; nei primi due anni di vita dello stabilimento sono passati 2400 operai che «*hanno lavorato qualche giorno e poi sono andati via*»[104]. L'esperienza dello stabilimento Galoppo termina nel 1881, quando al suo posto si insedierà lo stabilimento della Società Ausiliare di Strade Ferrate di cui abbiamo parlato prima.

Antonio Gallo, forse a conoscenza dei problemi che lo stabilimento Galoppo sta avendo, si muove in modo assai più accorto e già nel 1879 lo troviamo a presiedere il primo consiglio d'amministrazione dell'Asilo Duchessa Isabella; l'asilo verrà formalizzato solo cinque anni dopo, nel 1884, prendendo il nome di Principessa Isabella, ma non è escluso che la sua attività sia partita già prima. Nel primo consiglio di amministrazione troviamo, oltre ad Antonio Gallo in qualità di presidente, il parroco don Vincenzo Buri come vicepresidente, il maestro elementare Camillo Mina come segretario, e come consiglieri, il medico condotto Piero Ghirardi, l'industriale conciario Giovanni Martinolo – ma anche molto attivo nelle lottizzazioni terriere in quel periodo, come vedremo fra poco –, il colonnello Giovanni Troglia, direttore dell'Istituto Bonafous, l'industriale tessile Pietro Marino, e il conte Valperga di Masino, proprietario della cascina Saffarona, nonché consigliere dell'Istituto Bonafous[105].

[103] DE LUCAV., SACCHI G., TUCCI W., 1998, p. 53

[104] Sulla vicenda dello stabilimento Galoppo si veda ORLANDINI G., RODRIQUEZ W., 2008, pp. 141-157

[105] Sulla vicenda dell'asilo Principessa Isabella si veda BENIGNO M., 1992, p. 50; sul ruolo di Valperga di Masino come consigliere dell'Istituto Bonafous *Cenni monografici[…]*, 1924, p. 24

A differenza di Galoppo, Gallo si muove immediatamente per costruire una rete di consensi nel territorio al suo progetto industriale, probabilmente conscio delle difficoltà che potrebbe avere nel far accettare alla comunità la domanda di lavoro femminile in fabbrica; è probabilmente in questa ottica che cerca l'appoggio del parroco, come del maestro elementare o del medico condotto, tutte persone che, ciascuna per i propri ruoli, hanno più contatti con le donne, in quanto esse sono praticanti religiose più assidue, responsabili dell'educazione dei bambini più piccoli, addette alla cura dei familiari. Ovviamente, le destinatarie finali dell'operazione sono le donne, che attraverso l'asilo possono trovare uno strumento che le permetta di lavorare in fabbrica anche quando hanno bambini ancora troppo piccoli perché possano godere dell'assistenza della scuola elementare in loro assenza.

Antonio Gallo inoltre non si dimostrerà imprenditore distaccato e lontano dalla comunità, ma sarà partecipe di molte iniziative, come vedremo meglio più avanti, ed entrerà a pieno titolo nella rete delle relazioni comunitarie; una importante occasione gliela offre agli inizi degli anni Ottanta il cognato, Luigi Piglia, fratello della moglie Teresa, che sposa Rosa Gamba di Lucento, sorella di Dionigi e Angelo Gamba, che nel 1886 apriranno la Trattoria della Stazione lungo l'attuale via Pianezza[106]. I Gamba vengono da Chieri, ma sono originari di Asti, come Antonio Gallo; don Vincenzo Buri, invece, proviene da Chieri[107].

La penetrazione di Antonio Gallo nelle dinamiche comunitarie è documentata anche nell'articolo della «Gazzetta Piemontese» sulla festa patronale, al quale abbiamo già accennato; in quell'occasione emerge l'approccio di carattere paternalistico del suo impegno sul territorio, che lo accomuna all'atteggiamento che l'industriale conciario Durio ha verso Madonna di Campagna[108]. Durante la festa del 1885 è allestito davanti all'asilo un banco di beneficenza per raccogliere fondi per il suo funzionamento, dietro al quale stanno la maestra dell'asilo, una certa signorina Marchini, e «*la signorina Gallo, figlia del promotore e presidente dell'Ospizio* [sic]». Sempre nell'ambito delle iniziative di beneficenza per l'asilo,

[106] ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*; SCHIAVI L., 1996-97, p. 85; un altro fratello dei Gamba, Giuseppe, si sposa con Francesca Gibbone, figlia dell'impresario edile Giacomo; Dionigi Gamba nel 1906 sarà il primo presidente del Circolo educativo socialista (*L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest […], 1995-1996*, p. 144)

[107] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 123

[108] Oltre a rivestire la carica di sovrintendente della scuola elementare Beata Vergine di Campagna dal 1893 a 1894, Giuseppe Durio si impegna, in qualità di consigliere comunale, a perorare la causa per l'apertura di un asilo anche a Madonna di Campagna, che verrà aperto nel 1892 e intitolato alla moglie Francesca (*ibidem*, p. 141)

viene dato un concerto eseguito dall'Istituto di Musica Sacra di Torino: «*Fanno gli onori della sala*» il maestro della scuola elementare Camillo Mina – che abbiamo già visto partecipare al primo consiglio d'amministrazione dell'asilo in qualità di segretario –, e Antonio Gallo «*distinto industriale*»[109]. A questi dati si aggiunga l'adesione della moglie di Antonio Gallo alla Compagnia delle Figlie di Maria, il più importante momento associativo femminile della parrocchia[110].

Anche i Marino sono interessati a superare eventuali resistenze da parte della comunità al lavoro femminile in fabbrica. Da questo punto di vista risulta ancora più eccezionale, in termini di accortezza e preparazione del terreno sociale, la partecipazione di Pietro Marino al primo consiglio d'amministrazione dell'asilo; il figlio Giovanni, infatti, acquisterà i terreni sui quali costruire uno stabilimento tessile lungo l'attuale via Pianezza solo tra il 1882 e il 1884. Lo stabilimento, all'avanguardia nella produzione di nastri e passamani, nel 1887 occupa già 185 operai, in gran parte donne[111].

L'insediamento del lanificio Gallo e dello stabilimento di passamanerie Marino fanno di Lucento – soprattutto l'adiacente zona che verrà definita Borgata Ceronda – un polo industriale tessile che attrae prevalentemente manodopera femminile, mentre abbiamo visto come a Madonna di Campagna e nella nascente Borgata Lanzo si sta formando un polo industriale a prevalente vocazione maschile.

Il rapido aumento dell'incidenza della condizione operaia sulla popolazione di Lucento, che già abbiamo ravvisato nel 1881, e il ritorno massiccio di donne in fabbrica dopo due generazioni, minacciano quelle caratteristiche culturali di origine contadine che abbiamo descritto prima e delle quali la Società di San Bernardo è il veicolo principale di rappresentazione nella dimensione pubblica della festa.

Per comprendere meglio in che cosa consista questa minaccia è da mettere in evidenza come la condizione operaia sia caratterizzata da un diverso modello familiare rispetto a quello della famiglia allargata; diverso perché è composto unicamente dalle unità coniugali con gli eventuali figli, e perché le donne spesso devono andare a lavorare fuori dalla famiglia per poter integrare sufficientemente il reddito familiare, almeno fino a quando i figli più grandi non entrino a

[109] «Gazzetta Piemontese», 24 agosto 1885 anno XIX n. 233 p. 3, *La festa di San Bernardo in Lucento*. A favore dell'asilo Principessa Isabella vengono devoluti anche i fondi raccolti con la vendita dei biglietti per il ballo serale; il ballo termina a «*tarda ora*» e la festa, probabilmente, prosegue il giorno successivo (si veda nota 85)

[110] Teresa Piglia, la moglie di Antonio Gallo, risulta iscritta alla Compagnia delle Figlie di Maria nel 1888 (DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 123)

[111] *Ibidem*, p. 125

loro volta nel mercato del lavoro. Si creano così due effetti che modificano la condizione della donna; il primo è che essa entra in contatto con contesti di relazione sociale esterni alla famiglia e non controllati dal maschio, il secondo è che essa non deve entrare nella famiglia del marito, permettendole di gestire con un maggior peso contrattuale il rapporto con il compagno. Si tratta, sostanzialmente, di due fattori di maggiore libertà, che hanno come modello ispiratore la famiglia borghese di tipo intimo.

Se a ciò si aggiunge il fatto che con gli inizi degli anni Ottanta si assiste a un processo di abbassamento dei prezzi che rende più accettabile economicamente la condizione operaia[112], ci si renderà conto come la famiglia operaia possa cominciare a sembrare un'occasione di emancipazione anche per le donne provenienti da famiglie contadine.

La reazione dei soci della Società di San Bernardo a tali sviluppi è però contraddittoria; l'antindustrialismo insito nel loro paradigma culturale è controbilanciato dai vantaggi derivanti dalle occasioni di investimento immobiliare che l'espansione demografica della città produce nell'area suburbana. A Lucento la necessità di reperire terreni edificabili per le fabbriche prima e per le abitazioni degli operai poi aveva portato, a cominciare dal 1877, a un vasto processo di alienazione e frammentazione in lotti di parte degli ampi possedimenti agricoli che circondavano le piccole proprietà sulle quali erano sorti i Tetti, e che fino ad allora ne avevano limitato lo sviluppo; molti affittavoli della zona e piccoli proprietari hanno approfittato di questa contingenza, investendo nell'acquisto dei piccoli lotti messi in vendita, favoriti dall'abbassamento dei prezzi delle terre[113]. Tra questi, molti soci della Società di San Bernardo.

Tra i firmatari del verbale del 1880 troviamo persone che hanno investito direttamente, come nel caso di Lorenzo Vailua, piccolo imprenditore cotoniero, che ha acquistato dalla ditta Momigliano un lotto lungo l'attuale via Verolengo; o che appartengono a fronti parentali che hanno investito, come nel caso di Bartolomeo Ronco, il cui fratello Giovanni ha acquistato anch'esso dai Momigliano un lotto in via Verolengo, così come Giovanni Milone, cugino delle mogli di Antonio e Domenico Dusnasco; mentre Giacomo Gribaudo, zio di Pietro, artigiano carradore di cui abbiamo già parlato, acquista uno dei lotti messi in vendita a seguito del frazionamento del podere della cascina Commenda da parte di Luigi Martinolo; o ancora Giovanni Crotta, forse imparentato con il Ferdinando che acquista uno dei lotti della cascina Barolo, mentre gli altri lotti sono ac-

[112] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 121

[113] Sulle lottizzazioni della seconda metà degli anni Settanta si veda *ibidem*, pp. 121-125

quistati dagli Enrione e dai Gallo[114], personaggi che ricorreranno successivamente nei verbali della Società di San Bernardo[115].

Alla Società di San Bernardo, come abbiamo visto, partecipa un ceto che con la sua piccola proprietà può garantire i prestiti per i loro investimenti di ingrandimento del patrimonio immobiliare, e approfitta della favorevole congiuntura determinata dallo sviluppo urbanistico; inoltre vi partecipano gli adulti, che nella loro parabola esistenziale hanno già superato la necessità di collocarsi utilmente nel mercato matrimoniale e patiscono relativamente la competizione del modello familiare mononucleare. Da questi due elementi deriva la considerazione che la Società di San Bernardo difficilmente possa diventare il luogo di aggregazione e rappresentazione di forti insofferenze verso il processo di industrializzazione e di immigrazione.

Coloro che invece maggiormente patiscono le trasformazioni sociali determinate dall'industrializzazione sono i giovani maschi delle famiglie contadine – i figli dei soci della Società di San Bernardo –, che vedono la loro proposta matrimoniale perdere sempre più fascino di fronte all'avanzare della condizione famigliare mononucleare. Sono proprio questi i giovani che danno vita, a cominciare dalla fine degli anni Ottanta, al rito degli animali ubriachi rappresentato durante le feste patronali di Lucento e di Madonna di Campagna, a cui è dedicato il contributo di G. Sacchi in questa pubblicazione; durante quel rito i giovani di Lucento portano un cane ubriaco al ballo della festa di Madonna di Campagna, con ciò volendo irridere la condizione operaia maschile, rappresentandola come ignorante e soggiogata alla donna[116].

9. Perdita dell'autonomia della Società di San Bernardo: l'azione di don Buri

Abbiamo visto come la Società di San Bernardo sia l'espressione di un nucleo comunitario centrale nella dinamica delle relazioni comunitarie lucentine; nel fare ciò abbiamo descritto come abbia cercato di costruirsi uno spazio di rappresentazione autonomo dal parroco; si sono viste le contraddizioni e le dif-

[114] *Idem*

[115] Timoteo Enrione appare nel verbale del 1895 come «*membro della Commissione per trattare colla musica e per la vigilanza della Società di San Bernardo*» (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1895); Andrea Gallo (che non è parente dell'industriale Antonio) appare nell'ultimo verbale, quello dell'assemblea del 1915 (*ibidem*, verbale 1916)

[116] Si veda SACCHI G. in questa pubblicazione

ficoltà con le quali la moralità comunitaria di cui si è fatta portatrice si stia confrontando con le rapide e profonde trasformazioni del tessuto sociale in atto; abbiamo infine accennato al fatto che, a un certo punto della sua vicenda, la Società di San Bernardo cede parte della sua autonomia nei confronti del parroco. Vediamo di comprendere perché.

Nel 1877 don Vincenzo Buri subentra nella carica di parroco di Lucento[117], ereditando una situazione di povertà di iniziative parrocchiali; probabilmente il suo predecessore, don Fumelli, ha patito anche lui un certo isolamento, trovandosi di fronte una dimensione comunitaria compatta, che stava cercando di conservare una sua collocazione egemone nel territorio di fronte alle trasformazioni in atto. Don Buri ha a che fare con una sociabilità cattolica strettamente interconnessa con reti comunitarie consolidate e che si riconoscono in propri codici morali, di fronte alle quali non è facile esercitare il ruolo di guida spirituale.

Don Buri però si dimostra assai più attivo e propositivo rispetto ai parroci che lo hanno preceduto, probabilmente anche per sue capacità personali, ma soprattutto perché il contesto nel quale si trova a operare sta radicalmente cambiando, come abbiamo visto, e le strutture aggregative comunitarie preesistenti cominciano a indebolirsi di fronte all'emergere di nuovi modelli culturali e aggregativi nel territorio.

Il primo intervento pubblico significativo di don Buri riguarda la sua partecipazione come vice-presidente al consiglio d'amministrazione dell'asilo Principessa Isabella, sin dalla sua prima formazione nel 1879; ciò dimostra la sua adesione convinta al progetto di Antonio Gallo e di Marino per la realizzazione di servizi di assistenza all'infanzia a favore delle donne, per un loro più facile inserimento al lavoro di fabbrica. Quando nel 1884 verrà istituzionalizzata la fondazione dell'asilo, il primo consiglio d'amministrazione lo vedrà riconfermato nella carica di vice-presidente, sempre a fianco di Antonio Gallo[118].

A supporto di questa iniziativa sul piano culturale, c'è l'istituzione nel 1882 della Compagnia delle Figlie di Maria; in quell'anno avviene l'erezione formale del sodalizio[119], ma quando don Buri arriva a Lucento nel 1877 esiste già un gruppo di donne che si aggrega informalmente attorno alla devozione del Cuo-

[117] *La Chiesa di Lucento*, p. 39

[118] Si veda nota 105

[119] AAT, *Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 – 1921*, 8.2.34; la Compagnia delle Figlie di Maria viene *«eretta e solennemente inaugurata il 1 Agosto 1882»*

re di Maria[120]. Nel contributo di A. Levi su questa pubblicazione vediamo come una simile esperienza devozionale femminile presso la parrocchia di Madonna di Campagna sia connessa al ritorno delle donne in fabbrica in questo periodo: di fronte alle resistenze della moralità comunitaria ad accettare il lavoro femminile svincolato dal controllo familiare, le associazioni religiose femminili offrono alle donne che lavorano in fabbrica un luogo pubblico di rappresentazione di se stesse, che ne confermi la dirittura morale[121]. A Lucento don Buri sembra operare nella medesima direzione.

L'attenzione di don Buri verso i nuovi soggetti sociali che emergono con l'industrializzazione viene confermata anche sul versante maschile con l'appoggio alla nascita, nel 1881, della sezione lucentina dell'Unione Operaia Cattolica[122]; di questa esperienza non abbiamo molte informazioni, se non alcuni verbali di assemblee della fine degli anni Dieci e l'inizio degli anni Venti del Novecento[123], nonché qualche sporadica informazione su alcuni iscritti degli anni Ottanta dell'Ottocento.

Tra questi troviamo Giovanni Battista Gremo[124], ortolano possidente, personaggio che abbiamo visto ricorrere più volte, già presente tra i firmatari della petizione del 1851 per l'apertura della scuola elementare, quindi tra i soci fondatori della Società Operaia, iscritto regolarmente alla Compagnia del SS. Sacramento, e infine tra i firmatari del primo verbale della Società di San Bernardo; Carlo Boeris, residente alla Continassa, probabilmente contadino[125]; infine, siamo a conoscenza del presidente della sezione, Francesco Graneris, perché lo troviamo indicato con tale qualifica tra i componenti della fabbriceria che coordina i lavori di ampliamento della chiesa del 1884[126], che di professione fa il cu-

[120] Nella lettera del 1882, con la quale don Buri richiede all'arcivescovo Lorenzo Gastaldi l'istituzione della Compagnia delle Figlie di Maria, dichiara che «*Fin dal primo anno che l'Eccellenza V. R.ma mi ha mandato a reggere questa Parrocchia, ho potuto conoscere che in Lucento una parte della popolazione onorava in modo speciale Maria SS.ma sotto il titolo del Sacratissimo di Lei Cuore*» (AAT, Provvisioni Semplici, 1882, II, 2.3.4)

[121] Si veda LEVI A. in questa pubblicazione

[122] DOTTA G., 2008, p. 515; l'Unione Operaia Cattolica è un organismo ispirato alle indicazioni di don Murialdo e sorto a livello cittadino nel 1871, costituito da sezioni locali parrocchiali federate

[123] APL, Fondo Società operaia di Lucento, unità SOC 1, n. 391, *Verbali delle adunanze della Società Operaia Cattolica*

[124] «La Voce del Popolo», 6 novembre 1887, anno XII n. 21

[125] *Ibidem*, 2 dicembre 1883, anno VIII, n. 7; APL, Fondo Parrocchia di Lucento, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874; Nel 1890 il figlio di Carlo, Giovanni, risulta ancora agricoltore possidente con casa di proprietà (CITTA' DI TORINO, 1890)

[126]APL, Fondo Compagnia del SS. Sacramento, unità Sacr. 6, n. 341, *Verbali della Compagnia del Santissimo Sacramento, ossia della fabbriceria della Chiesa Parrocchiale di Lucento, a cominciare dal 20 giugno 1884 anno cioè in cui fra i fabbriceri in carica e quelli scaduti si costituì il Comitato pel l'ampliamento e […]*

stode dei canali municipali[127], forse addetto al partitore del canale Ceronda tutt'ora esistente lungo l'attuale via Pianezza.

Il quadro che ne emergerebbe è quello di una partecipazione non propriamente operaia, come forse è nelle intenzioni di don Buri; l'Unione operaia cattolica sembra non avere molto seguito, anche perché, per statuto, si tratta di una iniziativa molto esclusiva dal punto di vista ideologico, tesa principalmente alla diffusione e al consolidamento della morale cristiana tra gli operai, mentre la funzione mutualistica è secondaria e poco curata[128]. Come vedremo più avanti, nei confronti della condizione operaia la comunità preferisce piuttosto muoversi attraverso l'istituzione di una nuova società di mutuo soccorso, ma qui interessa osservare, per ora, come don Buri dimostri attenzione alla nuova condizione operaia.

L'azione di don Buri, in tal senso, sembra ben interpretare la politica voluta dall'arcivescovo di Torino Gastaldi, che ispirandosi alla lezione rosminiana, è su posizioni alternative a quelle intransigentiste che negano ogni concessione, non solo al nuovo Stato, ma anche a tutte quelle forze sociali che lo hanno ispirato e sostenuto; Gastaldi invece tenta di avviare con determinazione una politica di azione del mondo cattolico che sappia confrontarsi con i problemi che le nuove condizioni politiche ed economiche stanno ponendo, a cominciare dall'emergere di una massiccia condizione operaia, lasciando in disparte la questione romana e senza mettere in discussione la fedeltà alla casa regnante[129].

Don Buri si presenta da subito attento alle nuove condizioni sociali che l'industrializzazione sta facendo emergere, e si dimostra più adeguato ad affrontarle di quanto non sembri la comunità, o perlomeno quella parte della comunità più legata alla dimensione culturale di origine contadina, che abbiamo visto ampiamente rappresentata nella Società di San Bernardo; ma che è anche quella più attiva nella Compagnia del SS. Sacramento, essendo che dalle sue fila escono quasi tutti i priori.

Don Buri non rimane schiacciato da questa pressione, ma si muove in più direzioni: articolare un'offerta più vasta di partecipazione alle iniziative parrocchiali, come è avvenuto con l'istituzionalizzazione delle Figlie di Maria[130]; inter-

[127] ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*

[128] Per un'ampia disamina della storia e delle caratteristiche dell'Unione Operaia Cattolica di Torino si veda DOTTA G., 2008

[129] LEVRA U., 2001, p. LXI

[130] Durante gli anni Ottanta verranno istituiti anche il Terz'Ordine di San Francesco d'Assisi nel 1885, e la Compagnia dei Piccoli Luigini nel 1887 (AAT, *Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 – 1921*, 8.2.34)

venire direttamente nelle iniziative laiche di interesse sociale, come dimostrato dall'impegno per l'apertura dell'asilo[131]; infine, evitare che le resistenze culturali alle trasformazioni in atto determinino lacerazioni e fughe nell'ambito della comunità dei credenti. E' lungo questa ultima direzione che è possibile inquadrare l'atto di sottomissione della Società di San Bernardo alla Compagnia del SS. Sacramento, di cui abbiamo traccia nel verbale del 1883 che abbiamo già citato, rappresentato dal rito pubblico della consegna della bandiera della Società di San Bernardo al Priore della Compagnia del SS. Sacramento.

Infatti abbiamo visto che i giovani delle famiglie più legate all'economia e alla cultura contadine e alla dimensione comunitaria più consolidata, stanno cominciando a manifestare insofferenza verso i processi di industrializzazione e immigrazione, insofferenza che di lì a poco avrà un luogo ed un modo di rappresentazione pubblica nel rito informale degli animali ubriachi durante la festa del patrono. Per don Buri è necessario che la Società di San Bernardo, nella quale è rappresentata la condizione adulta dei ceti da cui quei giovani provengono, si distanzi da quella visione e anzi svolga, piuttosto, una funzione di prevenzione di eventuali intemperanze.

Con l'atto di sottomissione della Società di San Bernardo alla Compagnia del SS. Sacramento il parroco cerca dunque di ricompattare attorno al suo progetto pastorale tutta la comunità dei credenti, mentre la Società di San Bernardo rinuncia a una parte della sua autonomia nel presentarsi alla comunità durante la festa. Il percorso di «normalizzazione» della Società di San Bernardo passa anche attraverso il suo coinvolgimento nelle iniziative di don Buri, in particolar modo nel progetto dell'asilo; il presidente della Società di San Bernardo, Antonio Porrino, sarà presente nel consiglio d'amministrazione dell'asilo Principessa Isabella dal 1884, cioè l'anno della formalizzazione, al 1894, quando si dimette da presidente[132]; poi, nell'assemblea della Società di San Bernardo del 1888 il «*segretario*», cioè il parroco, propone come soci onorari Antonio Gallo e Luigi Majat – consigliere comunale – così che la Società di San Bernardo suggelli l'impegno comune in campo sociale intrapreso da don Buri insieme all'industriale[133]. Dal 1895 infine l'assemblea non si riunirà più in casa del presi-

[131] La partecipazione diretta di don Buri alle iniziative laiche è riscontrabile anche nel resoconto giornalistico della festa patronale del 1885, già citato in precedenza (vedi note 85 e 109), che del parroco dice che «*se occorre, vende i biglietti e penetra senza scrupoli fra le quinte del palcoscenico*» in occasione dell'esibizione dell'Istituto di Musica Sacra; si tratta di una interpretazione «moderna» del proprio ruolo di sacerdote, che sembra prendere spunto anche dall'esempio del movimento salesiano

[132] Si veda *Asilo infantile «Principessa Isabella»*, 1914

[133] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1888

dente della Società ma presso la casa parrocchiale, stringendo ulteriormente il cerchio.

Parte di quegli elementi di autonomia di cui abbiamo parlato in precedenza, cioè quelli relativi alla ritualità della processione, vengono invece mantenuti; la banda continua a entrare in chiesa festosamente e lo spettacolo pirotecnico continua a essere offerto davanti al sagrato della chiesa la sera di vigilia della festa patronale. Nella sua azione di normalizzazione della Società di San Bernardo, don Buri sembra soprassedere agli aspetti più rigidi della ortodossia cattolica, poco disposta ad accettare queste manifestazioni profane di religiosità popolare, ma concentra le sue energie nel coinvolgimento della Società di San Bernardo al suo progetto pastorale.

Si tenga anche presente che don Buri, sin da quando è arrivato a Lucento, deve affrontare la questione dell'ampliamento della chiesa, ormai troppo piccola per poter accogliere tutti i fedeli e in un momento in cui la popolazione continua a crescere rapidamente; ha la necessità, dunque, di dover fare affidamento su tutte le disponibilità possibili per poter affrontare un investimento che appare notevole[134].

10. Nascita di Borgata Ceronda: la Società di San Bernardo tra marginalizzazione e "elitarizzazione" (1884-1895)

Non siamo in grado di appurare in che misura don Buri riesca nel suo intento di evitare lacerazioni o fughe; sarebbe necessario allargare troppo l'ambito di indagine storica a tutte le iniziative associazionistiche dell'ultimo ventennio dell'Ottocento, rispetto all'obbiettivo di tracciare la vicenda storica della Società di San Bernardo. Ci sembra però di osservare che l'atto di sottomissione della Società alla Compagnia del SS. Sacramento del 1883 produca un effetto immediato negativo; il numero di iscritti, infatti, sembra calare di un quarto in soli due anni, passando da oltre 65 a meno di 50. Ricordiamo che una parte minoritaria, ma non esigua, degli iscritti alla Società di San Bernardo al 1880 non è iscritta anche alla Compagnia del SS. Sacramento: è possibile che almeno una parte di costoro non ne abbia gradita la sottomissione.

[134] *La Chiesa di Lucento*, 1990, pp. 29-31; l'investimento è reso più oneroso dal fatto che l'ampliamento della chiesa verso l'abside è reso difficile dal contiguo passaggio di un ramo della bealera Vecchia

Ma al di là dell'effetto immediato di quell'evento, se osserviamo il *trend* delle iscrizioni su un periodo più lungo, notiamo che dal 1884 e fino agli ultimi anni del secolo il numero dei soci della Società di San Bernardo rimane sempre significativamente inferiore, seppure con qualche fluttuazione interna, a quello calcolato per l'inizio degli anni Ottanta, con il punto più basso raggiunto nella prima metà degli anni Novanta, quando i soci sembrano scendere al di sotto dei 40[135]. Tutto ciò in un periodo in cui il *trend* demografico, invece, è in rapida ascesa, passando da 1800 a 3000 abitanti circa nell'ultimo ventennio del secolo[136].

Se proviamo a rapportare questi dati, seppur approssimativi, allo sviluppo della popolazione di Lucento, sulla base dei dati censuari del periodo preso in esame[137], notiamo come l'incidenza dei soci della Società sul totale delle famiglie del territorio diminuisca, passando da circa un socio ogni sei famiglie nel 1880, a uno ogni quindici negli anni Novanta dell'Ottocento[138]. Si può allora parlare di un drastico calo del grado di rappresentatività della Società di San Bernardo nel nuovo contesto sociale di forte industrializzazione, urbanizzazione e immigrazione operaia che caratterizza Lucento in questo periodo.

Il *trend* di crescita demografica che abbiamo osservato per gli anni Settanta si rafforza decisamente durante gli anni Ottanta, soprattutto a seguito della costruzione dello stradale di Pianezza, terminata nel 1884, che permette di collegare direttamente il vecchio nucleo di Lucento al Ponte Ramello; proprio in prossimità di questo asse, come abbiamo visto, negli anni immediatamente precedenti si era intensificata l'attività di lottizzazione fondiaria avviata dai Momigliano e proseguita soprattutto da Adolfo Gastaldi, tanto che durante gli anni Ottanta la zona prenderà il nome di Borgata Gastaldi[139]; sulla base di questo processo di parcellizzazione della proprietà fondiaria, si sta sviluppando

[135] Si ricorda che il calcolo delle iscrizioni è una proiezione data dal rapporto tra le entrate e la quota individuale annuale di iscrizione; il metodo di calcolo non può quindi tener conto di entrate non dipendenti dalle quote di iscrizioni, che non vengono espressamente indicate nella fonte; per tale motivo le entrate mostrano talvolta sbalzi difficilmente spiegabili, in quanto sono determinate anche da variabili diverse dalle sole quote annuali – come l'eventuale versamento di quote di ingresso di nuovi soci, eventuali donazioni, e così via –, ma l'osservazione su periodi lunghi ci permette di interpretare ugualmente i *trend*.

[136] Per i dati demografici di Lucento nel 1901 si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 9-12

[137] Il rapporto è stato calcolato sulla base dei dati censuari del 1881 e del 1901 (vedi note 92e 136), mentre per i periodi intermedi si sono potute solo fare delle proiezioni assai approssimative

[138] I rapporti tra soci e popolazione sono stati desunti prendendo come riferimento il numero dei nuclei familiari, e non quello degli individui; essendo che i soci sono solo adulti maschi sposati, a ciascuno corrisponde un'unità coniugale

[139] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), pp. 123-124

l'insediamento industriale e residenziale. Buona parte delle attività industriali insediatesi a Lucento tra gli anni Settanta e Ottanta, a cui si è già accennato – il filatoio Zienkowicz, il lanificio Gallo, la fabbrica di passamanerie Marino –, sorgono proprio in questa zona[140].

Alle attività industriali si aggiungono anche vari esercizi commerciali, tra i quali si notano le attività di ristorazione, incentivate soprattutto per il passaggio della tramvia per Druento, costruita contestualmente allo stradale e anch'essa attiva dal 1884; tra gli esercizi di ristorazione troviamo, all'inizio dello stradale, appena superato il ponte Ramello, quello di Giovanni Ferroglio, che nel 1903 fornisce alla Società di San Bernardo il vino per la festa[141]; più avanti – in prossimità dell'attuale incrocio tra via Pianezza e corso Potenza – di fronte al deposito e stazione della tramvia, viene aperta nel 1887 la trattoria della Stazione, dei fratelli Angelo e Dionigi Gamba, che abbiamo già incontrato per avere legami parentali di affinità con Antonio Gallo.

Per quanto riguarda l'insediamento residenziale, la borgata di Ceronda all'inizio degli anni Novanta vanta già un numero di edifici agglomerati pari a quasi un terzo di quelli che compongono i Tetti di Lucento[142] – cioè escludendo le cascine e case sparse, che nel frattempo non sono cresciute –; nel decennio successivo vi sarà un'ulteriore accelerazione del processo di inurbamento di Borgata Ceronda, anche sulla spinta di nuovi insediamenti industriali, in particolare del cotonificio Mazzonis, nel 1895, che sarà uno dei maggiori impianti industriali della città[143]. Con il censimento del 1901 la borgata di Ceronda avrà una popolazione superiore al migliaio di abitanti, già pari a circa l'85% della popolazione del nucleo agglomerato di Lucento, escludendo cioè quella residente presso le cascine sparse[144.]

[140] Il filatoio Zienkowicz è posto verso l'asse di via Borgaro, e viene affittato nel 1878 alla ditta Keller e Muller (SCHIAVI L., 1996-97, pp. 34-35); il lanificio Gallo sorge presso la cascina Fornace, lungo la via dell'Ospedale, che oggi prende il nome di via Balangero (DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 122); Giovanni Marino procede all'acquisto di vari appezzamenti di terreno disposti lungo il nascente stradale di Pianezza tra il 1882 ed il 1884 per costruirvi lo stabilimento, che occupa 185 operai nel 1887 (*ibidem*, p. 125)

[141] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1903

[142] SCHIAVI L., 1996-97, pp. 97-98; nel 1892 in Borgata Ceronda risultano 28 edifici «*allineati*», cioè costruiti lungo le strade, mentre a Lucento se ne contano 67, solo se includiamo tra questi anche quella trentina di edifici, in buona parte corrispondenti ai vecchi Tetti di Lucento disposti lungo la strada comunale di Lucento che collega Lucento con Madonna di Campagna, ancora censiti come sparsi in quell'epoca, ma ove risiedono o hanno interessi economici una parte di quel nucleo comunitario a cui abbiamo fatto spesso riferimento

[143] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 22

[144] *L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest*, 1995-96, p. 170

Si tratta perlopiù di popolazione immigrata da fuori Torino, attirata dalla domanda di lavoro maschile nel settore conciario, concentrato nella zone di Madonna di Campagna e del Martinetto, e di recente anche meccanico, dopo l'apertura dello stabilimento della Società Ausiliare di Strade Ferrate aperta nel 1882, in luogo dell'opificio Galoppo, che nel 1889 verrà rilevata dalla Società Nazionale Officine Savigliano[145]; a ciò si aggiunge l'opportunità di occupazione femminile presso le aziende tessili della zona. Un tessuto residenziale, quindi, che sta nascendo al di fuori delle traiettorie relazionali consolidatesi attorno alla comunità lucentina maggiormente autoctona, e geograficamente marginale rispetto al centro di Lucento, soprattutto fino alla metà degli anni Novanta, quando si procederà alla costruzione delle case sul fronte dello stradale di Pianezza oltre il deposito della tramvia, che ricuciranno così il tessuto urbano tra le due borgate[146].

Siamo di fronte a un massiccio sviluppo urbanistico e demografico, che nel contesto locale preso in esame si caratterizza prevalentemente per la nascita di un nuovo agglomerato, piuttosto che nell'intensificazione delle aree urbanizzate nel vecchio, che pure non è mancata; in questo contesto di separazione geografica viene immediato collocare il fenomeno di riduzione del peso della Società di San Bernardo.

Le cose, in realtà, non appaiono così semplici se viste alla luce delle dinamiche relazionali ed associative che si sviluppano in Borgata Ceronda, dalle quali emerge il mantenimento di un forte rapporto con il centro di Lucento; prima di entrare nel dettaglio di queste dinamiche, è bene ricordare che gli abitanti della nuova borgata di Ceronda devono fare riferimento alla vecchia borgata per accedere a buona parte dei servizi pubblici locali, come l'asilo infantile e la scuola comunale, ma anche a quelli religiosi, appartenendo sempre alla parrocchia di Lucento.

In primo luogo il processo di lottizzazione e di edificazione di case in Ceronda ha interessato anche piccoli proprietari di Lucento, e tra questi alcuni soci della Società di San Bernardo, che in alcuni casi si sono insediati lì. E' il caso di Stefano Dusnasco, che abbiamo già visto convivere con i fratelli Antonio e Domenico alla cascina Vola – tutti e tre firmatari del verbale del 1880 –, che acquista nel 1888 un terreno fabbricabile lungo l'attuale via Pianezza insieme alla moglie Maria Monticone, dove trasferiranno la loro residenza; il fratello di Maria,

[145] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 130

[146] Sullo sviluppo della Borgata Ceronda, dai suoi inizi fino ai primi anni del Novecento si veda SCHIAVI L., 1996-97

Andrea Monticone, che sappiamo essere socio della Società di San Bernardo nella seconda metà degli anni Novanta – acquista anche lui nel 1889 un terreno edificabile insieme al fratello Francesco, dove costruiranno la loro nuova abitazione, lasciando probabilmente la loro residenza presso la cascina Carmagnola, situata vicina alla cascina Vola[147]; infine Giacomo Gibbone, il principale imprenditore edile di Lucento, costruisce una casa lungo l'attuale via Pianezza su un terreno acquistato anch'esso nel 1889[148].

In secondo luogo, la presenza di soci della Società di San Bernardo è ancora significativa nelle principali iniziative associazionistiche di Lucento, come nel caso della nuova Società di Mutuo Soccorso. Essa nasce nel 1884 anche con l'importante concorso di alcuni esponenti della Società di San Bernardo; Luigi Cioccato, panettiere presso il Rastel Verd in strada Antica della Venaria, è il primo segretario, mentre Eugenio Vailua, proprietario dell'ovattificio in strada Comunale di Lucento, ne è il vice-presidente, insieme a Giuseppe Porrino, figlio di Antonio, il presidente della Società di San Bernardo. Rispettivamente nel 1888 e nel 1889, Pietro e il fratello Francesco Gribaudo, entrambi soci della Società di San Bernardo, carradori in strada Comunale di Lucento, sono cassieri della Società di Mutuo Soccorso; infine, Antonio Gibbone, figlio del capomastro e imprenditore edile Giacomo e socio della Società di San Bernardo dopo la morte del padre, sarà presidente della Società di Mutuo Soccorso nella seconda metà degli anni Novanta[149].

Inoltre, abbiamo già detto della presenza nel consiglio d'amministrazione dell'asilo Principessa Isabella del presidente della Società di San Bernardo, Antonio Porrino, fino alle sue dimissioni nel 1894, ma sarà costante la presenza di più esponenti della Società di San Bernardo, seppur a vario titolo; Giacomo Gibbone fino al 1895, membro del consiglio soprattutto in qualità di tesoriere, quindi suo figlio Antonio fino al 1897; Giovanni Pia, membro del consiglio tra il 1898 e il 1913 e presidente della Società di San Bernardo nel 1898[150]; Lorenzo

[147] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbali 1895, 1899, 1902, 1903; Andrea Monticone, dal 1899 e, forse ininterrottamente, fino al 1903 è vice-presidente della Società di San Bernardo; sulla precedente residenza di Andrea e Francesco Monticone, APL, Fondo Parrocchia, Registri degli Stati delle anime, unità Anime 6, n. 76, «*Status animarum Lucenti ab anno 1812*»; anno 1874

[148] SCHIAVI L., 1996-97, p. 82

[149] BIANCO A., 2006, pp. 68-69,76, 78, 86-87

[150] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1898

Vailua, proprietario dell'omonimo ovattificio insieme al fratello Eugenio, membro del consiglio dal 1887 al 1896; Luigi Seletto, socio della Società di San Bernardo[151] e membro del consiglio a partire dal 1894[152].

Dunque, la Società di San Bernardo da un lato sembra declinare verso la marginalizzazione, per il suo ridotto peso numerico, dall'altro sembra rimanere al centro di un intenso intreccio di relazioni; probabilmente sono vere entrambe le cose. Infatti, diverse sono le dinamiche ravvisabili per la componente artigiana, rispetto a quella contadina, presenti nella Società.

Abbiamo visto la ricorrente presenza di soci della Società di San Bernardo nelle cariche della Società di Mutuo Soccorso, ma da quell'elenco si evince che vi partecipano soprattutto artigiani e piccoli imprenditori. Questo ceto locale, che rischia di rimanere sempre più marginalizzato nel processo di industrializzazione, cerca di recuperare un ruolo centrale nelle dinamiche comunitarie attraverso la Società di Mutuo Soccorso, proponendosi come mediatore tra la domanda di lavoro industriale e l'offerta. Lo fa mettendo sul piatto le proprie risorse immateriali costituite dalla sua conoscenza delle reti di relazione comunitarie; è a partire da questo approccio, fondato su una logica personalistica e clientelare, più che rivendicativa, che agli inizi degli anni Novanta la Società di Mutuo Soccorso di Lucento non aderisce alla Camera del Lavoro.

La dinamica clientelare della Società di Mutuo Soccorso di Lucento raggiunge il suo apice quando nella seconda metà degli anni Novanta ne diventa presidente Antonio Gibbone, che eredita giusto in quegli anni l'attività imprenditoriale del padre Giacomo[153]; non si tratta più di un artigiano che affianca nel lavoro i propri dipendenti, ma di un imprenditore, il più importante della zona nel campo dell'edilizia[154].

Quando Antonio Gibbone diventa presidente della Società di Mutuo Soccorso, nel 1895, nello stesso anno il padre è presidente della Società di San Bernardo; più in generale, dagli elementi emersi, pare di poter dire che la parte artigiana e di piccoli imprenditori presente nella Società di San Bernardo sia parte-

[151] *Ibidem*, verbale 1901; Luigi Seletto risulta socio nel 1901, quando presso il suo ristorante viene ospitato il pranzo annuale della Società di San Bernardo; suo padre Pietro è uno dei firmatari del verbale del 1880 (*ibidem*, verbale 1880)

[152] Per i dati sui consiglieri del Consiglio di amministrazione dell'asilo Principessa Isabella si veda *Asilo infantile «Principessa Isabella» […]*, 1914

[153] Giacomo Gibbone muore tra il 1896 ed il 1897 (APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1897)

[154] Su tutta la complessa vicenda della Società di Mutuo Soccorso di Lucento si veda BIANCO A., 2006

cipe dell'approccio clientelare che la Società di Mutuo Soccorso è andata assumendo, proponendosi come notabilato locale.

La componente contadina della Società di San Bernardo, invece, sembra patire una sempre maggiore marginalizzazione sociale e culturale; il tentativo iniziale di coinvolgerla nel progetto della Società di Mutuo Soccorso, nominando nel 1884 vicepresidente Antonio Porrino, ortolano possidente e che in quel momento è anche il presidente della Società di San Bernardo, fallisce rapidamente[155]. Gli addetti in agricoltura a Lucento nell'ultimo ventennio dell'Ottocento calano da 600 a 450 circa, ma essendo che la popolazione complessiva è passata nel frattempo da 1800 a 3000 abitanti circa, l'incidenza sul totale degli addetti è scesa dal 67% a meno del 28%[156].

11. Il mutamento della moralità comunitaria e la nascita della Società di Sant'Antonio Abate (1895-1903)

Con l'inizio del Novecento, dunque, la condizione operaia si presenta come modale nel tessuto sociale lucentino, soppiantando quella contadina; il mutamento è avvenuto repentinamente, con un'accelerazione negli anni Novanta, destinata a protrarsi fino al 1915. Nel 1911 la popolazione di Lucento quasi raddoppierà rispetto al 1901, aumentando di 2800 abitanti circa, di cui solo poco più del 10% a causa del saldo naturale positivo; per il resto si tratta di popolazione immigrata e operaia.

Si è visto comunque che il vecchio contesto comunitario preesistente ha continuato a mantenere, ancora durante gli anni Novanta dell'Ottocento, un certo peso e una sua centralità, proponendosi come nodo di intermediazione tra gli industriali e gli operai; questa centralità, però, ha cominciato a essere messa in discussione quando si affermano, già con l'inizio degli anni Novanta, le società di mutuo soccorso che aderiscono alla Camera del Lavoro, la quale via via accentrerà le funzioni di collocamento della manodopera, portandole fuori dalle dinamiche comunitarie. Tra queste società di mutuo soccorso sono da segna-

[155] *Ibidem*, 2006, p. 72

[156] Per un'analisi dei dati censuari del 1901 si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 9-12

lare quelle nate a Borgata Lanzo tra il 1888 ed il 1890[157], che hanno sicuramente attratto molti operai di Lucento e Borgata Ceronda che lavorano nel polo conciario di Madonna di Campagna e metallurgico di Borgata Lanzo, facendo concorrenza alla Società di Mutuo Soccorso di Lucento, sia sul piano degli iscritti sia su quello dei metodi. A ciò si aggiungono le varie ondate di lotta che caratterizzano la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.

Già a cominciare dalla metà degli anni Ottanta hanno cominciato a intensificarsi episodi di rottura tra lavoratori e industriali, ma qui accenniamo a due esperienze di lotta in particolare, che hanno avuto una maggiore influenza sul territorio di Lucento: lo sciopero dei conciatori del 1896 e lo sciopero delle operaie del cotonificio Mazzonis nel 1904.

Nel 1896 si arriva a uno scontro assai duro tra le maestranze e gli industriali, particolarmente significativo perché mobilita gli operai di tutte le fabbriche torinesi del settore e la Camera del Lavoro, in solidarietà con una lunga vertenza alla conceria Fiorio, nella zona di San Donato; gli industriali del settore, tra i quali Durio, in posizione non certo defilata, decidono allora una serrata di tutti gli stabilimenti e chiedono al Comune di Torino di revocare gli aiuti economici che eroga alla Camera del Lavoro. Questa esperienza da un lato ha significato il declino definitivo della politica paternalistica di Durio a Madonna di Campagna, mettendo in crisi un modello di relazioni padronali con il territorio che abbiamo visto applicato anche da Gallo a Lucento, dall'altro deve aver coinvolto molti operai di Lucento e Borgata Ceronda impiegati, sia alla Durio, sia alla Fiorio[158].

Nel 1904 è proprio la Borgata Ceronda a essere il teatro dell'agitazione delle operaie del cotonificio Mazzonis, per protestare contro il licenziamento di alcune di loro, che durerà una decina di giorni; in quell'occasione la Camera del Lavoro non ritiene di estendere la mobilitazione in solidarietà delle operaie della Mazzonis, e l'agitazione termina con una sconfitta, mettendo in evidenza la difficoltà da parte delle organizzazioni sindacali di rapportarsi alla condizione operaia femminile[159].

[157] Si tratta della Società di Mutuo Soccorso fra soli Operai di Borgo Vittoria, fondata in strada Lanzo 92 nel 1888; la Società Cooperativa di Produzione fra Operai Pellettieri, fondata in strada Lanzo 72 nel 1890; la Società Cooperativa di Mutuo Soccorso d'ambo i sessi Lavoro e Previdenza, fondata in strada Lanzo 68 sempre nel 1890. Cfr. BIANCO A., 2006, p. 81; DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 145

[158] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 23-24

[159] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 44 e segg.; sulle agitazioni al cotonificio Mazzonis del 1904 e del 1907 si veda MEOTTO M., 2007, pp. 101-115

Queste esperienze di lotta permettono di cementare una nuova rete di relazioni e di produrre una nuova identità comunitaria, come è evidente nel caso di una successiva agitazione delle operaie della Mazzonis del 1906, in solidarietà di una loro compagna licenziata per avere percosso un'altra operaia, rea di non aver partecipato a uno sciopero, vicenda approfondita nel contributo di Meotto in questa pubblicazione[160]: da questo episodio traspare come la nuova condizione operaia, oltre che essere maggioranza, stia anche costruendo una nuova identità comunitaria fondata su nuovi codici morali, che si stanno affermando come egemonici.

Don Buri, nel 1909, tratteggiando uno scenario descritto in maniera persino troppo semplice, dichiara: «*In quanto all'indole della popolazione, la parte campagnola è buona, religiosa, rispettosa, frequenta Chiesa e Sacramenti; la parte operaia poi che è la maggiore tende al socialismo, sovversivismo, essendosi già per questi ideali stabilita una scuola, cioè un circolo educativo socialista*»[161].

La parabola della Società di Mutuo Soccorso di Lucento conferma questo processo di mutazione; nel 1904 non sarà più l'impresario edile Gibbone a dirigerla ma l'operaio edile Battista Daniele, che si dichiara socialista, anche se su posizioni moderate[162]; ma nel 1910 si deciderà la fusione con le Società di Mutuo Soccorso di Madonna di Campagna e di Borgo Vittoria, per fondare la nuova Casa del Popolo posta lungo la strada di Lanzo, esprimendo in tal modo la scelta di aderire definitivamente a dinamiche di intermediazione del lavoro esterne alle reti di relazione locale.

E' in questo quadro di trasformazioni che si inserisce l'istituzione della Società di Sant'Antonio Abate presso la parrocchia di Lucento: la proposta di costituzione di questa società è uno dei punti all'ordine del giorno dell'assemblea della Società di San Bernardo del 1903, e viene approvata all'unanimità, predisponendo una «*circolare*» informativa prestampata da mandare ai «*capicasa*» per raccogliere le adesioni[163].

[160] Si veda MEOTTO M. in questa pubblicazione

[161] AAT, Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 - 1921, 8.2.34; sul circolo educativo socialista di Lucento si veda la nota 106

[162] BIANCO A., 2006, pp. 90-98

[163] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1903; la circolare, datata 1° novembre 1903, è incollata tra le pagina del verbale del 1904 e quella del verbale del 1905, e riporta la scritta a mano «*Estratto del verbale di costituzione della Società 15 agosto 1903*»;

La circolare sulla Società di Sant'Antonio Abate è rivolta ai «*proprietari ed affittavoli della Borgata*» e si prefigge di festeggiare il santo nel giorno del suo onomastico (il 17 gennaio), ma anche per «*trovarci tutti in amichevole convegno e, se sarà necessario, per provvedere ai bisogni della nostra regione, specialmente per quanto riguarda gli interessi agricoli*». Sono responsabili della raccolta delle adesioni Lorenzo Bardi, affittavolo della cascina Nuova, e Matteo Scavarda, contadino[164]: quindi ci sono i nomi dei sedici promotori, tra i quali troviamo il parroco, don Vincenzo Buri, Antonio Gallo e Luigi Majat, i due soci onorari della Società di San Bernardo, quindi alcuni soci della Società di San Bernardo, ripartiti tra addetti all'agricoltura e artigiani[165].

Al di là della composizione sociale dei promotori, è evidente che l'iniziativa è rivolta prevalentemente al settore agricolo, ossia a quella componente della comunità che ha patito più profondamente la marginalizzazione a seguito dell'industrializzazione; ci si chiede allora perché due personaggi come Antonio Gallo e Luigi Majat, espressione degli industriali, promuovano una tale operazione.

Probabilmente si tratta di un tentativo di avvicinamento tra industriali liberali e mondo cattolico in chiave antisocialista, dunque un'operazione con fini anche politici. In quegli anni vi è grande preoccupazione tra le fila liberali per i successi ottenuti dai socialisti nelle tornate elettorali di fine Ottocento[166]; soprattutto, l'organizzazione politica liberale non ha un radicamento nel territorio capace di contrastare la capillarità delle reti organizzative messe in campo dai socialisti, e l'alleanza con i cattolici può essere utile per superare questo *handicap*[167].

Primi abboccamenti con finalità politiche tra liberali e cattolici si sono potuti realizzare a Lucento già alla fine degli anni Novanta, grazie al ruolo ricoperto dal ceto artigiano cattolico nella Società di Mutuo Soccorso; un esempio di ciò è

[164] La professione di Matteo Scavarda è dedotta dal censimento (ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*); quella di Lorenzo Bardi dalla circolare stessa

[165] Nella circolare sono riportati i promotori dell'iniziativa: il parroco, don Vincenzo Buri; i due soci onorari della Società di San Bernardo, Antonio Gallo e Luigi Majat; i soci certi della Società di San Bernardo, Antonio Dusnasco (contadino), Giovanni Pipino (tagliatore lime), Lorenzo Bardi (agricoltore), Andrea Gallo (contadino), Giovanni Pia (contadino), Battista Demagistris (cardatore), Gibbone Antonio (capomastro), Giovanni Canavesio (carradore); altri – dei quali non è certa, ma assai probabile, l'iscrizione alla Società di San Bernardo –, Scavarda Matteo (contadino), Steila Andrea (ortolano), Giandrone Felice. Le professioni sono desunte perlopiù da ASCT, Censimento 1901, Frazione N, *Fogli di famiglia*

[166] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 28

[167] Sull'alleanza tra liberali e cattolici a Torino, e in particolare a Barriera di Lanzo, si veda TABOR D., 2007, pp. 38-65, ma in particolare pp. 64-65

il pranzo organizzato nel 1899 dalla Società di Mutuo Soccorso di Lucento in onore di Raimondo Tallia, l'industriale tessile che ha rilevato quell'anno uno degli opifici di Antonio Gallo. In quel momento, ricordiamo, Antonio Gibbone è presidente della Società di Mutuo Soccorso e il pranzo ha la funzione di stringere rapporti reciprocamente fruttuosi; da un lato la Società di mutuo soccorso si propone come intermediaria di manodopera locale affidabile, mentre dall'altro Tallia deve far passare senza resistenze il trasferimento di maestranze già professionalizzate dal biellese. Ma alla fine del banchetto Luigi Majat sottolinea «*la necessità di avere sul luogo una sezione elettorale*», raccogliendo consenso per tale proposta[168]; negli anni successivi Pietro Seletto, l'esercente della trattoria dove si è svolto il pranzo – nonché storico socio della Società di San Bernardo, essendo uno dei firmatari del verbale del 1880 –, sarà uno degli elementi di spicco dell'Unione Liberale Monarchica, insieme a Giovanni Pipino, altro socio al quale abbiamo già accennato.

Nel realizzare il proposito di raccogliere consenso tra le fila cattoliche, dunque, Antonio Gallo e Luigi Majat, soci onorari della Società di San Bernardo da quindici anni ormai, sono avvantaggiati dall'avere già un retroterra consolidato di relazioni con il mondo cattolico; c'è da chiedersi però come mai si tenti questa operazione attraverso un'iniziativa rivolta specificamente al mondo contadino.

Probabilmente la risposta sta nel fatto che la partecipazione e il consenso dell'elettorato contadino cattolico non sono scontati, come potrebbero esserlo quelli della componente artigiana, che abbiamo visto meno marginalizzata dal processo di industrializzazione, nonché scottata in quegli anni dall'esclusione dalla dirigenza della Società di Mutuo Soccorso di Lucento a opera dei soci di tendenze socialiste.

Il ceto contadino invece, anche a causa della maggiore marginalizzazione dalle nuove reti di relazione comunitarie che si sono formate a seguito dell'industrializzazione e dell'immigrazione, ha mantenuto più vivo il legame con la propria identità contadina; da ciò deriva da un lato il mantenimento di un atteggiamento diffidente nei confronti dell'industrializzazione, dall'altro l'estraneità verso il processo di «nazionalizzazione delle masse» indotto dall'estendersi progressivo del suffragio elettorale e dalla formazione dei primi partiti di massa[169]. Con la Società di Sant'Antonio Abate si tenta di lusingare il ceto contadino, dimostrando attenzione per i suoi problemi, nel tentativo di coin-

[168] Sul pranzo in onore di Tallia si veda BIANCO, 2006, pp. 87-88

[169] Sulla nazionalizzazione delle masse si veda TABOR D., 2007, pp. 5-66

volgerlo nella moderna dialettica politica a vantaggio delle forze liberali.

Ci sembra di osservare la fine di una parabola, iniziata trent'anni prima con la timida affermazione di una autonoma cultura contadina ancora egemone, messa poi sotto controllo dal parroco, marginalizzata dal processo di industrializzazione e ora assorbita dal confronto ideologico tra socialisti e liberali.

Infine, il verbale del 1905 inizia così: «*La sera del 6 Agosto 1905, dopo le funzioni Parrocchiali la Società di S. Bernardo si radunava nella solita sala della Parrocchia, e prendeva le solite deliberazioni degli altri anni ad eccezione della Musica per le funzioni Religiose, perché stante le prescrizioni del Papa, a cominciare dal corrente anno le Bande non possono più suonar in Chiesa*»[170].

A chiosare definitivamente la parabola sopra descritta, giunge l'impedimento papale a suonare in chiesa; scompare anche l'ultimo elemento che aveva ancora un qualche legame con la ritualità religiosa popolare di tradizione contadina.

12. La storia continua

La Società di San Bernardo continua la sua attività anche oltre il periodo con il quale chiudiamo questa indagine: abbiamo già detto che i verbali depositati presso l'archivio parrocchiale arrivano fino a quello riferito all'assemblea del 1915, entrando però in una fase storica diversa, che andrebbe analizzata in modo più approfondito per indagare sulle articolate e molteplici reazioni del mondo cattolico lucentino alla questione operaia, alla politica di massa e al socialismo.

Se, come abbiamo visto, una parte dei soci della Società di San Bernardo aderisce durante il primo decennio del Novecento al movimento liberale, per altri cattolici i percorsi sono stati assai diversi, come per esempio nel caso di Dionigi Gamba. Di questo personaggio abbiamo già parlato per avere legami parentali di affinità con Antonio Gallo e come esercente la trattoria della Stazione lungo via Pianezza; sappiamo anche che è cognato della figlia di Giacomo Gibbone[171] e che è stato iscritto alla Compagnia del SS. Sacramento almeno fino al 1882[172].

[170] APL, Fondo Società San Bernardo di Lucento, unità S.Ber. 1, n. 348, *Società S. Bernardo Lucento. Ordinati e verbali*, verbale 1905

[171] Si veda nota 106

Un profilo che lo assimilerebbe pienamente alle altre figure del ceto artigiano e di commercianti che abbiamo visto protagoniste della vicenda della Società di San Bernardo; invece Dionigi sceglierà un'altra strada, fino a risultare nel 1906 il primo presidente del Circolo educativo socialista.

Tutta da svolgere anche l'indagine su quella parte di cattolici che, pur essendo antisocialisti, cominceranno a cercare strade autonome dal partito liberale, nonostante il *non expedit* continui a essere ancora in vigore, impedendo la formazione di una autonoma formazione politica che si definisca esplicitamente cattolica[173]. A questo proposito è interessante osservare che presso la parrocchia di Lucento, nel 1909, vi sono già 70 aderenti all'Unione Popolare[174], associazione nazionale istituita nel 1906[175], dalle cui fila nel dopoguerra uscirà don Luigi Sturzo, il fondatore del Partito Popolare Italiano, il primo partito di ispirazione cristiana dell'Italia unita.

Si tratta, però, di un'altra storia.

[172] APL, Fondo Compagnia SS. Sacramento di Lucento, unità Sacr. 1, n. 336, *Libro della veneranda Confraternita del Santissimo Sacramento unita a quella del Santissimo Rosario erette nella Parrocchiale di Lucente*; anni da 1881 a 1882

[172] Con l'Enciclica *Il fermo proposito* del 1905, papa Pio X concede timide aperture alla partecipazione politica da parte dei cattolici, permettendo eccezionalmente di esercitare il diritto alla politica attiva, purché ciò sia motivato da ragioni «*gravissime*» e sia stato autorizzato dalle autorità ecclesiastiche

[174] AAT, Relazione sullo stato delle Chiese, 1889 - 1921, 8.2.34

[175] L'Unione popolare nasce nel 1906 sulla base delle indicazioni l'enciclica *Il fermo proposito,* con l'intento di «*raccogliere i cattolici di tutte le classi sociali, ma specialmente le grandi moltitudini del popolo intorno ad un solo centro comune di dottrina, di propaganda e di organizzazione sociale*» (TRAMONTIN S., 1981, pp. 394-395)

BIBLIOGRAFIA

AGULHON M., 1991, *La Repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra Rivoluzione e Seconda Repubblica*, Il Mulino, Bologna

Asilo infantile «Principessa Isabella». Nell'occasione dell'inaugurazione dei nuovi locali, 1914, Torelli, Casale Monferrato (AL)

BENIGNO M., 1992, *L'Asilo infantile"Principessa Isabella"*, in «Bollettino del laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 4, Dicembre 1992

BENIGNO M., DELFINO T., 1993, *Antonio Gallo e la sua presenza a Lucento*, in «Bollettino del laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana», n. 5, Marzo 1993

BIANCO A., 2006, *La Società di Mutuo Soccorso fra gli operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 9, anno V, fasc. 2

BIANCO A., 2008, *La Società degli Operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

Cenni monografici (1871-1924), 1924, a cura dell'Istituto Agrario Bonafous, Torelli, Casale Monferrato (AL)

CHERVATIN W., 2008, *Sulla confraternita del Santissimo Rosario di Lucento (XVII-XIX secolo)*, in «Quaderni del CDS», n. 13, anno VII, fasc. 2

CHERVATIN W., 2010-11, *Partecipazione religiosa in una comunità di antico regime: Lucento nella seconda metà del Settecento*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore P. Corti

CHERVATIN W., ORTOLANO F., SACCHI G., 2003, *La confraria di Santo Spirito*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

CITTA' DI TORINO, 1886, *Lista degli elettori amministrativi per l'anno 1886*, Eredi Botta di Brunerj e Crosa, Torino

CITTA' DI TORINO, 1890, *Lista degli elettori amministrativi […] per l'anno 1890*, Eredi Botta di Brunerj e Crosa, Torino

CITTA' DI TORINO, 1892, *Numerazione delle case del territorio fuori della linea daziaria. Pianura. Regione III. Frazioni Lucento e Madonna di Campagna*, Eredi Botta di Brunerj e Crosa, Torino

COLOMBO P., 2003, *Con lealtà di re e con affetto di padre. Torino, 4 marzo 1848: la concessione dello Statuto albertino*, Il Mulino, Bologna

CORBO A. M., 2001, *Le bande musicali del Lazio nel Risorgimento*, Roma, Edilazio

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), *Comunità, lavoro delle donne, organizzazione operaia e degli industriali (1889-902)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), *I mutamenti della moralità comunitaria e delle condizioni sociali nel periodo giolittiano (1903-1914)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), *Dallo spostamento della capitale all'avvio dell'industrializzazione (1865-1878)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 a 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), *Nascita di nuove borgate e inizio di una nuova moralità (1879-1889)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (a), *Contraddittorio sviluppo dell'Oltredora prima dello spostamento della capitale a Firenze (1894-1864)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 a 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (b), *Sviluppo dell'attività industriale nell'Oltredora e nascita della borgata Madonna di Campagna (1835-1849)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., SACCHI G., TUCCI W., 1998, *Crisi demografica nell'agricoltura e iniziale sviluppo delle attività manifatturiere a Madonna di Campagna*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

Demografia, mobilità e percorsi familiari a Lucento (1800-1880), 1993-94, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

DOTTA G., 2008, *Chiesa e mondo del lavoro in età liberale. L'Unione operaia cattolica di Torino (1871-1923)*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO)

FASSINO G., 2001-02, *Religiosità popolare e clero diocesano Le risposte dei parroci ai questionari dell'Arcivescovo di Torino tra Settecento e Ottocento*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore P. Grimaldi

GERA B., ROBOTTI D., 1989, *Cent'anni di solidarietà. Le società di mutuo soccorso piemontesi dalle origini. Censimento storico e rilevazione delle associazioni esistenti*, in *Le società di mutuo soccorso della provincia di Torino*, Volume II, Regione Piemonte, Sovrintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d'Aosta, Cooperativa di Consumo e Mutua Assistenza Borgo Po e Decoratori, Torino

GUARDAMAGNA D'ANGELO L., 1984, *Gli opifici lungo il «Canale di Torino». Archeologia industriale in Borgo San Donato in Torino*, CELID, Torino

JALLA D., 1980, *La Musica. Storia di una banda e dei suoi musicanti. Piossasco 1848-1980*, Comune di Piossasco, Piossasco

L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest dell'Oltredora torinese: mutamenti economici e partecipazione politica dalla concessione dello Statuto Albertino agli scioperi di inizio secolo (1848-1907), a. a. 1995-96, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

La Chiesa di Lucento. Brevi appunti per la storia dell'edificio, 1990, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Supplemento del Bollettino parrocchiale n. 3, Maggio 1990

LE BRAS G., 1969, *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli Editore, Milano

Le relazioni sociali nella periferia urbana tra l'Ottocento e l'inizio del Novecento: Lucento e Madonna d Campagna, a. a. 1992-1993, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

LEVI A., 2008, *Le vicende della scuola a Madonna di Campagna fra il 1837 e il 1854*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1, 2008

LEVRA U., 2001, *Dalla città «decapitalizzata» alla città del Novecento*, in *Storia di Torino*, a cura di Levra U., Volume VII, *Da capitale politica a capitale industriale (1864-1915)*, Einaudi, Torino

LISANTI N., 1979, *La nascita del movimento operaio (1815-1860)*, in Volume I, *Storia del movimento operaio del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, a cura di Agosti A. e Bravo G. M., De Donato, Bari

LUPO G. M, PASCHETTO P., 2005, *1853-1912, 1912-1930. Le due cinte daziarie di Torino*, Archivio Storico della Città di Torino, Torino

MAROTTA S., 2011, *Il non expedit*, in *Cristiani d'Italia, Chiese, società, stato 1861-2011*, Volume I, a cura di Melloni A., Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma

MEOTTO M., 2005, *La mobilità nascosta. Le fonti demografiche di Lucento nel XIX secolo: ipotesi e prospettive di ricerca*, in «Quaderni del CDS», n. 7, anno IV, fasc. 2

MEOTTO M., 2007, *Gli scioperi del 1904-1907 allo stabilimento Bianchina. Chiavi di lettura e prospettive di ricerca emerse dall'epistolario Mazzonis-Seminatti*, in «Quaderni del CDS», n. 11, anno VI, fasc. 2

ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, *La «mala ventura» di Secondo Galoppo. Nascita e fallimento di un'impresa nella prima industrializzazione a Barriera di Lanzo*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

Ricerche sulla zona di Torino-Lucento: appunti, documenti e premesse per uno studio sociologico su di una zona periferica di un grande centro urbano, 1956, a cura del Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa presso l'Istituto di Scienze Politiche dell'Universita di Torino, Gruppo di Ricerche di Sociologia Religiosa, Torino

ROMANELLI R. 1990, *L'Italia liberale*, Il Mulino, Bologna

SCHIAVI L., 1996-97, *Territorio, industria e trasformazioni sociali in Borgata Ceronda tra il 1877 ed il 1908*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore N. Tranfaglia

STELLA P., 2000, *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1864*, in *Storia di Torino*, a cura di Levra U., in Volume VI, *La città nel Risorgimento (1798-1864)*, Einaudi, Torino

TABOR D.., 2007, *Il Circolo Barriera Lanzo e il notabilato locale*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1, 2007

TRAMONTIN S., 1981, *Unione popolare*, in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, a cura di Traniello F. e Campanini G., Volume I/2, *I fatti e le idee*, Marietti, Casale Monferrato (AL)

TUCCI W., 2006, *Famiglie in movimento. Mobilità contadina e relazioni comunitarie nella zona nord-ovest di Torino (X VII sec.)*, in «Quaderni del CDS», n. 8, anno V, fasc. 1, 2006

TUNINETTI G., 2001, *Organizzazione ecclesiastica e pratica religiosa*, in *Storia di Torino*, Volume VII, *Da capitale politica a capitale industriale (1864-1915)*, a cura di Levra U., Einaudi, Torino

WALL R., ROBIN J., LASLETT P., 1984, *Forme di famiglia nella storia europea*, Il Mulino, Bologna

Nel nome di Maria. L'associazionismo cattolico femminile durante l'industrializzazione a Madonna di Campagna

di Alberto Levi

1. La rifondazione della Compagnia delle Figlie di Maria nel 1877

Padre Bernardino Sabena, in occasione del suo ingresso come parroco di Madonna di Campagna nel 1877, scrive: « *Vennero in questa occasione provviste dal Padre Curato due lampade all'Altare Maggiore che costarono L 70 dono della Compagnia del Santissimo Sacramento, la quale venne stabilita con maggiore solennità portando gli uomini della Compagnia un camice bianco e le donne della medesima un camice da umiliate, e ciò nell'occasione delle sacre quaranta ore, negli ultimi giorni di carnevale, che poi portano ed alle processioni ed alle sepolture. Ciò fece un'impressione nella Parrocchia; ma poi colla consuetudine vennero rimosse le difficoltà. In quest'anno vennero pure in parte ristabiliti i figli e le figlie della Compagnia di Maria Santissima i quali pagano la loro quota annuale il giorno del Corpus Domini cioè una lira*»[1].

Si tratta della seconda istituzione della Compagnia dei Figli e delle Figlie di Maria, all'interno di uno sforzo complessivo della parrocchia per riprendersi da una crisi più generalizzata che la investe negli anni precedenti. La Compagnia viene fondata originariamente nel 1835 quando la borgata è protagonista di un forte sviluppo del settore manifatturiero serico a prevalente occupazione femminile, ed entra in crisi nel momento in cui il filatoio chiude e con esso viene meno quel tessuto sociale di cui, come si vedrà in seguito, la Compagnia è stata espressione. Proprio come succede alla Compagnia del Santo Rosario di Lucento durante gli anni Trenta dell'Ottocento, in seguito alla crisi del filatoio presso il castello[2].

[1] Archivio Storico della Provincia dei Cappuccini (d'ora in poi ASPC), *Memoriale della Parrocchia dè M. R. di Padri Cappuccini della Madonna SS. ma di Campagna presso Torino eretta il 1834 al 1º luglio* (d'ora in poi *Memoriale della Parrocchia*), p. 63 (1877)

[2] In Archivio Parrocchiale Lucento (d'ora in poi APL), *Libro delle Confraternite, Elenco delle Consorelle della Compagnia del Santissimo Rosario* si trova l'elenco delle iscritte per anno dal 1827 al 1843. L'andamento delle iscritte (18, 18, 17, 10, 9, 9, 13, 12, 11, 11, 14, 15, 4, 6, 4, 5, 7) non corrisponde alle oscillazioni demografiche di quegli anni, piuttosto alle alterne fasi dell'attività del filatoio presso il castello. Momenti accertati di crisi si riconoscono a fine anni Venti, e a metà degli anni Trenta. Infatti nel 1836 quando Giuseppe Perussia affitta il castello di Lucento da Giuseppe Natta, erede della casata dei Tana, l'attività del filatoio appare ridimensionata

Dopo la crisi generale del settore serico del 1856, il filatoio di Madonna di Campagna, di proprietà di Campana, ridimensiona sensibilmente la propria attività dimezzando gli occupati rispetto al 1835[3], ma rimane aperto ancora per qualche tempo[4]. L'attività non sembra tuttavia riprendersi, come suggerisce l'assenza in questo periodo di Campana fra i benefattori della parrocchia. Infatti quando nel 1859 la chiesa compra un organo, lui non c'è, mentre è presente Enrico Martinolo[5], proprietario di una conceria sulla strada per Milano[6]. E Campana non è neanche fra quegli esponenti del notabilato locale che acquistano un banco in chiesa[7].

I dati del censimento del 1871 registrano un mutamento della condizione femminile, caratterizzato dal ritorno al lavoro domestico delle donne. In particolare è significativo il numero delle casalinghe, 260 su 332 donne sposate o vedove. Bisogna tenere però in conto che per le casalinghe l'impegno lavorativo non include solo la cura della casa e dei figli ma comprende anche lo svolgimento di lavori a domicilio, in particolare legati al settore della filatura e della sartoria[8].

I caratteri della prima industrializzazione torinese, incentivata con la costruzione del Canale Ceronda del 1869[9], rafforzano questa dinamica. In questo momento, infatti, per la prima volta diventa prevalente nei settori non agricoli l'occupazione maschile, dato che il lavoro industriale conserva ancora caratteristiche artigianali e non è più stagionale. I salari maschili sono molto alti e diventano sufficienti al mantenimento della moglie come casalinga, riaffermando nella moralità comunitaria la contrarietà al lavoro femminile in fabbrica[10].

Riflesso di questa situazione è l'andamento di due attività aperte in zona nel

rispetto al 1832 mentre l'attività di filatura è stata sostituita da un magazzino di legname. Per l'andamento demografico di Lucento si rimanda a MEOTTO M, 2005, pp. 131-133 e p. 142 tabella 3 *Andamento demografico 1830-1857*; sulle crisi del filatoio si veda DE LUCA V., SACCHI G., TUCCI W., 1998, pp. 45-46 e DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (a), p. 62

[3] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (b), p. 93

[4] Il filatoio chiude fra il 1857, quando lo si trova ancora presente nel censimento e il 1869, anno in cui viene acquistato da Giuseppe Durio. *L'avvento dell'industria...*, 1995-96, p. 32

[5] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 57 (1859)

[6] *L'avvento dell'industria...*, 1995-96, p. 6

[7] Fra questi anche Enrico Martinolo. ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 58 (1864)

[8] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), pp. 104-105

[9] *L'inizio dell'industrializzazione…*, 2009, pp. 12-14

[10] SACCHI G., 2008, p. 58

1869, l'opificio del fratelli Galoppo e la conceria di Giuseppe Durio. L'opificio Galoppo per la lavorazione della lana è un'impresa ambiziosa, che con i suoi trecento telai meccanici ha bisogno di circa mille operaie per il pieno funzionamento. L'attività sopravvive per 13 anni ma non funziona mai a pieno regime, visto che non riesce a trovare la manodopera femminile disposta a lavorarvi. Questo perché il lavoro di tipo industriale è continuativo durante il corso di tutto l'anno, mentre le donne appartenenti alle famiglie agricole o legate al terziario hanno bisogno di tempi flessibili che siano compatibili allo svolgimento degli impegni domestici; invece le donne sposate con operai non hanno la necessità di lavorare tutto l'anno[11]. Diverso destino ha la conceria aperta da Durio. Essa infatti punta sulla manodopera maschile, e grazie ai suoi alti salari è in grado di attirare in zona nuove famiglie, tanto che da 40 occupati del 1869 si arriva a 250 nel 1877[12].

La rifondazione della Compagnia dei Figli e Figlie di Maria nel 1877 testimonia che il contesto produttivo sta cambiando rendendo nuovamente significativa questa associazione. Per comprendere quali sono i caratteri distintivi della Compagnia, e quindi quale significato essa assume nel contesto dell'industrializzazione della borgata, bisogna fare un passo indietro alla prima esperienza degli anni Trenta e analizzare i tratti costitutivi che ne motivano l'istituzione.

2. L'istituzione della Compagnia delle Figlie di Maria negli anni Trenta

Il primo marzo 1835[13], a dieci mesi dall'erezione in parrocchia della chiesa del convento dei Cappuccini[14], viene istituita la Compagnia delle Figlie di Maria di Madonna di Campagna, dietro incentivo di padre Niccolò Barberis da Villafranca Piemonte, il primo parroco[15]. Questa Compagnia è parte di un complesso di iniziative volto a stabilire gli elementi costitutivi della nuova parrocchia su

[11] Sulla vicenda si rimanda a ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, in particolare le pp. 151-155

[12] ORLANDINI R., 1996-1997, p. 93

[13] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 20 (1835)

[14] La parrocchia viene istituita il primo di luglio 1834, all'interno di un più generale riordino delle circoscrizioni parrocchiali torinesi. ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, pp. 1-2 (1834), ma anche ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 39-40

[15] Inizialmente ha la carica di *Amministratore* della nuova parrocchia, e diventa padre curato il 5 novembre 1834. Vedi ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 2 e 10 (1834)

un territorio prima dipendente in via ufficiale da quella di San Simone e Giuda, ma afferente anche per sintonia di interessi a quella di Lucento. Queste iniziative si articolano su diversi piani: quello simbolico, con l'adeguamento della vecchia chiesa del convento al nuovo ruolo di sede parrocchiale per mezzo di riparazioni, allargamenti (costruzione di un nuovo campanile) e provvista di arredi sacri fra il 1834 e il 1837; quello associazionistico, con l'istituzione del Santissimo Sacramento e delle Figlie di Maria nel 1835; quello dei servizi, con l'apertura di una scuola elementare nel 1838 e di un cimitero nel 1840[16].

Il motivo per cui padre Barberis decide di istituire le Figlie di Maria è legato all'intenzione di promuovere in zona la devozione mariana, ma questo aspetto non esaurisce il motivo della scelta. In tal senso la finalità della Compagnia, il «*promuovere la Disposizione verso la Grande Madre di Dio Maria Santissima*»[17], è comune a molte altre compagnie esistenti[18], e principalmente a quella del Santo Rosario[19], che in Piemonte a partire dalla fine del Cinquecento sostituiscono le *consortie* dedicate al culto mariano, regolamentando una devozione dai significati molteplici[20]. La scelta della Compagnia delle Figlie di Maria sembra piuttosto dettata dalla sua elasticità, che permette di adattarla al contesto sociale della nuova parrocchia.

L'origine delle Figlie di Maria risale al XII secolo, quando a Ravenna Pietro degli Onesti istituisce presso la chiesa di Santa Maria in Porto una Confraternita sotto il titolo della Madonna Greca rivolta sia a ragazzi che a ragazze. Altre esperienze simili si avranno alcuni secoli dopo: nel XV secolo il gesuita Giovanni Leone Flammingue, professore al Collegio Romano, istituisce fra i suoi allievi un'associazione mariana, approvata da Gregorio XIII nel 1584; nel XVII secolo Pietro Fourier, a Mattaincourt in Lorena, istituisce due congregazioni, una

[16] ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 40-43. Sulle prime vicende della scuola si veda LEVI A., 2008, pp. 9-12

[17] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 17 (1835)

[18] Sfogliando le Provvisioni Semplici dell'Archivio Arcivescovile di Torino si trovano diverse compagnie dedicate al culto della Madonna: per esempio alla Beata Vergine della Cintura a Cavoretto (1756, 190); alla Beata Vergine del Suffragio a Givoletto (1757, 139); alla Beata Vergine delle Grazie a Torino, chiesa dei Santi Marco e Leonardo (1766, 28); alla Beata Maria Vergine del Buon Consiglio a Demonte (1771, 177); al Santo Nome di Maria a Riva di Chieri (1774, 94); alla Beata Vergine del Carmelo a Rivodora (1797, 106); all'Assunzione di Beata Maria Vergine a Torino, chiesa di San Xenodoco (1803, 125); alla Maternità della Beata Vergine a Rivera (1810, 162); ai Sette Dolori della Beata Maria Vergine a Rivoli, chiesa Santa Maria della Stella (1812, 416); alla Beata Vergine della Consolazione a Venaria (1834, 140); al Sacro Cuore di Maria a Racconigi (1844, I, 635)

[19] Nella visita pastorale di Giovanni Battista Roero degli anni 1750-53 ne sono censite 132, sulle 177 parrocchie della diocesi torinese. MILANO I., 1993-94, tabella fra le pp. 138-139

[20] TORRE A., 1995, pp. 270-278

nel 1620 per le ex-allieve delle Canonichesse da lui fondate, e un'altra nel 1631 sotto il titolo dell'Immacolata Concezione[21].

Nella diocesi torinese le Figlie di Maria compaiono nel XVIII secolo, e fino al 1848 sono una presenza marginale, contandosene solo dieci: nel 1734 a Cavallermaggiore[22], nel 1742 a Racconigi[23], nel 1790 a Cantoira[24], nel 1804 a Villastellone[25], nel 1809 a Torino presso l'Ospedale Maggiore di San Giovanni Battista[26], nel 1829 a Casalgrasso[27], nel 1835 a Madonna di Campagna[28], nel 1843 a Marene[29] e a Beinsaco[30], nel 1847 a Piobesi[31]. Queste compagnie non sono omogenee nelle loro caratteristiche. Se la maggior parte prevede una partecipazione esclusivamente femminile, due (quelle di Cantoira e dell'Ospedale Maggiore di San Giovanni Battista di Torino) hanno anche la sezione dei Figli. Fra quelle solo femminili, inoltre, tre (Racconigi, Villastellone e Piobesi) sono aperte solo alle nubili. Anche sulla patrona la scelta non è univoca, cadendo sull'Immacolata Concezione in cinque casi, negli altri sul Santo Nome di Maria, sulla Natività di Maria e sulla Presentazione di Maria al Tempio[32].

3. Una dimensione pubblica al femminile

Promuovere la devozione verso la Madonna, dunque, per mezzo di una Compagnia ancora priva di caratteristiche ben definite e statiche. La prima peculiarità che si riconosce dal regolamento che padre Barberis scrive per le sue Fi-

[21] TESTORE C., MONDRONE D. (a cura di), 1950, pp. 1270-1271

[22] Archivio Arcivescovile Torino (d'ora in poi AAT), Provvisioni Semplici, 1734, I, 95

[23] *Giardinetto di divozione...*, 1913, pp. 14-15

[24] AAT, Provvisioni Semplici, 1790, 373

[25] *Ibidem*, 1804, 272

[26] *Ibidem*, 1809, 78

[27] *Ibidem*, 1829, 228

[28] *Memoriale della Parrocchia*, p. 20 (1835)

[29] AAT, Provvisioni Semplici, 1843, II, 249

[30] *Ibidem*, 1843, II, 299

[31] *Ibidem*, 1847, I, 30

[32] Immacolata Concezione: Villastellone, Ospedale Maggiore di San Giovanni Battista di Torino, Casalgrasso, Beinasco, Marene. Natività di Maria: Piobesi. Presentazione di Maria al Tempio: Racconigi. Santo Nome di Maria: Cantoira. La Compagnia dell'Ospedale Maggiore di San Giovanni Battista ha anche una seconda patrona, Maria del Buon Rimedio. La patrona della Compagnia di Cavallermaggiore non viene invece specificata

glie di Maria[33] è che la Compagnia è solo femminile, senza distinzioni fra nubili e sposate, a differenza dell'altra Compagnia fondata da lui lo stesso anno, quella tradizionale del Santissimo Sacramento, avente sia una sezione maschile sia una femminile[34].

Per il resto queste due compagnie hanno molti aspetti in comune, a partire dal costo dell'iscrizione e dell'annuale (20 soldi), per continuare con i momenti di festa cui devono partecipare (le processioni del Corpus Domini, del Santo Nome di Maria, di San Marco, le rogazioni e le 40 ore), con gli obblighi verso le consorelle e i confratelli defunti (funerali e messe commemorative), e con i requisiti morali necessari per l'ammissione.

L'istituzione di una Compagnia rivolta solo alla donne serve per rispondere alla questione femminile che si presenta in zona con il ritorno massiccio delle donne al lavoro nella manifattura serica. Questo settore si sviluppa in seguito all'apertura del filatoio presso il convento dei Cappuccini negli anni Quaranta del Settecento, quando Giovanni Battista Colla di Racconigi, imprenditore della settore serico, rileva la precedente attività di concia delle pelli per riconvertirla[35]. Al contrario di Lucento, a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento l'attività del filatoio di Madonna di Campagna si rinvigorisce. Con l'acquisto nel 1832 di Giovanni Campana, il filatoio passa nello stesso anno da 12 a 97 addetti, portandosi dietro lo sviluppo dell'indotto a prevalente occupazione femminile[36]. Già nel 1832 il 52% della popolazione della borgata si concentra nella zona delle case, quella dove si localizzano le attività non agricole[37]. Nel contempo gli abitanti della zona aumentano, giungendo a 718 nel 1834 e salendo nel giro dei quattordici anni successivi a 1035[38].

[33] Il regolamento originario si trova in ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, pp. 17-18 (1835). Un'altra versione, sostanzialmente identica, si trova nella richiesta del parroco all'arcivescovo di Torino di erigere canonicamente la Compagnia nel 1843, in AAT, Provvisioni Semplici, 1843, I, 15

[34] Per il regolamento della Compagnia del Santissimo Sacramento si veda ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, pp. 13-16 (1835), ma anche AAT, Provvisioni Semplici, 1843, I, 15

[35] BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, p. 223

[36] La produzione del filato di seta ha tre fasi principali: la trattura è quella da cui si ricava il primo filo greggio dal baco immerso in acqua bollente, e viene realizzata nelle filande, delle tettoie munite di fornelletti per la cottura del baco; l'icannatura è l'operazione per cui il filo greggio viene svolto dalle matasse e avvolto su rocchetti; la torcitura è l'intreccio di più fili incannati a costituire il filo adatto alla tessitura, e si localizza nel filatoio. Al riguardo si veda CHICCO G., 1995, pp. 147-203. Sull'occupazione prevalentemente femminile del settore serico si veda PONI C., 1996

[37] ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 37-38

[38] *Ibidem*, p. 39 e pp. 43-44

Il lavoro in manifattura porta le donne a lavorare fuori casa, in un ambiente dove le colleghe sono donne, ma i ruoli di coordinamento e comando sono ricoperti per lo più da uomini, esterni alle relazioni parentali. Non lavorando in ambiente domestico, le donne non sono più controllabili nella quotidianità dai parenti maschi, e ciò mette in dubbio il loro onore.

Nei rapporti tra generi, gli individui si comportano facendo riferimento a delle norme codificate nella comunità in cui vivono. Attraverso le categorie di onore e disonore, la comunità esprime un giudizio sulla conformità o meno di questi comportamenti rispetto alla norme prescritte[39]. Per la moralità diffusa nel Piemonte d'Ancien Règime l'onore femminile si identifica totalmente nella condotta sessuale, la quale è legittima solo in virtù del rapporto coniugale. Per l'uomo, invece, la condotta sessuale è importante ma non vincolante nella definizione della sua figura sociale. Nella prassi questo principio muta le sue forme. Nel Seicento infatti è lecito per le donne un rapporto sessuale prima del matrimonio, a patto che questo faccia seguito alla promessa dell'uomo di sposarla, ed è normale quindi che le coppie convivano prima del matrimonio. Durante il Settecento invece, e in particolare dalla seconda metà del secolo, si afferma la liceità morale del rapporto sessuale solo dopo le nozze[40].

Sottratta la garanzia del controllo diretto dei parenti maschi, con il lavoro extradomestico l'onore femminile viene messo in dubbio, con conseguenze gravi per le filandere. Le ragazze nubili si ritrovano il peso di un handicap negativo nel mercato matrimoniale, rispetto ad altre coetanee di diversa condizione. Alle donne sposate del resto viene messa in dubbio la loro fedeltà coniugale. Le une e le altre poi, condividendo la scarsa reputazione sociale, sono vulnerabili rispetto a possibili molestie sui luogo di lavoro da parte dei colleghi maschi.

Non solo. Visto che le donne si definiscono socialmente solo in rapporto ai parenti maschi (sono figlie, spose, madri) questa scarsa reputazione si ripercuote sulla famiglia cui appartengono[41]. Le famiglie di recente immigrazione, arrivate in zona per le nuove possibilità lavorative offerte dal settore manifatturiero, soffrono di scarsa reputazione sociale (l'uomo è un potenziale *cornuto*) e quindi hanno difficoltà d'integrazione. Per le famiglie stabili diventa invece inaccettabile che, in caso di necessità economiche, le proprie donne vadano a lavorare in manifattura.

[39] CAVALLO S., CERUTTI S., 1980, p. 348

[40] Sulla questione dell'onore femminile si veda *ibidem*: in particolare le pp 347-348, 350-351 e 371-173

[41] *Ibidem*, p. 354

E' a partire da queste premesse che è possibile cogliere il significato della presenza delle Figlie di Maria. La partecipazione a questa Compagnia, come in generale a qualsiasi compagnia o confraternita, offre l'occasione alle sue iscritte di conquistare uno spazio pubblico[42], in particolare per mezzo delle processioni. Esse avvengono in due tipi di occasioni, da una parte con i funerali per le consorelle[43], quando si accompagna la defunta dal punto di levata alla chiesa[44], dall'altra parte nei momenti festa (del Corpus Domini, del Santo Nome di Maria, di San Marco, le rogazioni e le 40 ore) e probabilmente una domenica ogni mese[45]. In queste occasioni la Compagnia si presenta alla comunità, rappresentando le proprie peculiarità per mezzo dei simboli distintivi che porta con sé.

E' attraverso questi simboli che la Compagnia produce, e riproduce nel tempo, una propria identità, legata alla figura della Madonna, patrona della Compagnia. Essa offre un'immagine della donna forte, fondata sui tre attributi femminili ritenuti fondamentali dalla comunità in cui vivono: l'essere vergini, segno indiscusso di onore certo; l'essere spose, la dimensione sociale adatta e normale di una donna adulta, in cui si esprime legittimamente la sua sessualità; l'essere madri, il momento della potenza generatrice femminile che assicura la riproduzione sociale. Nel ripetersi continuo di queste occasioni si svolge la battaglia culturale delle operaie, di modo che nella quotidianità (quando escono di casa per andare a lavorare e quando tornano, mentre sono in fabbrica, durante le occasioni di festa, etc...) vengano riconosciute non come *quelle che lavorano in manifattura* ma come *quelle delle Figlie di Maria*.

[42] RAMELLA F., TORRE A., 1981, pp. 64-65, ma anche TORRE A., 1995, p. 319. Nella storiografia francese compagnie e confraternite, essendo in grado di offrire uno spazio di rappresentazione e rivendicazione, sono state paragonate alle logge massoniche, cfr. AGULHON M., 1982

[43] Articolo tre regolamento Figlie di Maria: «*Sono tenute le priore col fondo dell'annuale provvedere quattro torchie, e le candele necessarie, per accompagnare le consorelle defonte alla sepoltura alla quale dovranno concorrere tutte quelle, che non saranno legittimamente impedite, così pure col medesimo fondo sono tenute a far celebrare una Messa anniversaria di Requiem per tutte le consorelle defonte...*». ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 17 (1835)

[44] Il punto di levata doveva trovarsi grossomodo all'attuale croce all'angolo fra via Stradella e viale Madonna di Campagna antistante l'ingresso della chiesa parrocchiale. Cfr. *ibidem*, p. 8 (1834): «*Il luogo siffatto per le sepolture si è alla nostra Croce tanto per le sepolture di paga, quanto per le sepolture di carità. neppure in casa Cavallo, ora Gramaglia, perchè all'inverno vi è da imbrattarsi non poco solo a traversar la strada ed affinchè nessuno possa pretendere che il P.re Curato vada a prendere i morti in casa*»

[45] Nel regolamento delle Figlie di Maria non è specificato, come anche in quello del Santissimo Sacramento, ma tradizionalmente le compagnie che celebrano il culto eucaristico e quello mariano hanno una domenica al mese dedicata alle loro processioni. Per il Santissimo Sacramento è sempre la terza, mentre per quelle mariane la tendenza è verso la prima, ma ci sono diversi luoghi dove invece si preferisce la seconda o la quarta. Cfr. TORRE A., 1995, pp. 270-271

Le Figlie di Maria svolgono la stessa funzione che a Lucento, a partire dagli anni Sessanta del Settecento, ha svolto la Compagnia del Santo Rosario, ma con una differenza sostanziale. Il Santo Rosario viene fondato nel 1677 ed è un'associazione sia maschile sia femminile alla quale, ai suoi inizi, partecipano più che altro addetti ai settori artigianali, commerciali e dei servizi, e che diventa espressione della condizione femminile operaia con l'affermazione in zona della manifattura serica di metà Settecento[46]. Le Figlie di Maria di Madonna di Campagna vengono invece istituite appositamente per il contesto sociale della zona che ruota attorno all'attività manifatturiera.

In questo senso esiste almeno un precedente fra le Figlie di Maria della diocesi torinese, quelle di Racconigi del 1742 sorte sotto il titolo della Presentazione di Maria al Tempio[47], precedente che aggiunge un altro motivo alla base della scelta delle Figlie di Maria da parte di padre Barberis. Racconigi è infatti fra i più importanti centri di produzione serica piemontese[48] e quindi deve affrontare prima il problema di offrire alle operaie uno strumento per volgere in positivo la loro condizione. D'altronde fanno parte dello stesso polo produttivo anche Cavallermaggiore, Casalgrasso, Villastellone e Marene, e ciò spiegherebbe come mai in questi centri vengano istituite le Figlie di Maria. Ed è proprio a Racconigi che matura una riflessione profonda sul modo in cui le iscritte alla Compagnia si debbano rappresentare nello spazio pubblico. Inizialmente la divisa è uguale a quella della Compagnia delle Umiliate, un camice di tela gialla, mentre nel 1752 viene sostituita con una tunica bianca con scapolare, cingolo, pazienza e nastro celesti[49].

L'importanza di questo aspetto per padre Barberis è rivelata dal fatto che il primo articolo del regolamento delle Figlie obbliga le iscritte a presentarsi a tutti i momenti pubblici con la divisa, costituita da tunica bianca, velo e nastro azzurro a cingere la vita. Si tratta di un simbolo di purezza di cui bisogna preservare il significato escludendo dalla Compagnia tutte le ragazze che tengono comportamenti immorali[50]. Ci sono inoltre altri due elementi che presentano le Figlie alla comunità in cui vivono: lo stendardo di riconoscimento, che apre il loro cor-

[46] Per la storia del Santo Rosario dalla fondazione all'inizio dell'Ottocento si veda CHERVATIN W., 2008, ma anche *Le donne in manifattura...*, 2008

[47] *Giardinetto di divozione...*, 1913

[48] CHIERICI P., 1993, pp. 120-121

[49] *Giardinetto di divozione...*, 1913, pp. 15-16

[50] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 17 (1835)

teo in tutte le processioni, ha raffigurato da una parte il *Nostro Santo Padre, e dall'altra l'immagine di Maria Santissima tenente le figlie della compagnia sotto il suo Manto*[51]; la statua della Madonna seduta su un trono che le Figlie portano durante la festa della loro patrona[52].

4. Strategie parrocchiali e strategie imprenditoriali dietro l'istituzione delle Figlie di Maria

Insieme all'urgenza di creare un'occasione per sopire le tensioni sociali portate dal lavoro femminile extradomestico, le Figlie di Maria sono per padre Barberis lo strumento con cui tentare di riaffermare la presenza della Chiesa nella dimensione pubblica locale. Negli anni Settanta del Settecento la Chiesa completa il processo di normalizzazione dei momenti di festa, abolendo i balli e altre manifestazioni laiche, ma queste tornano a diffondersi con il periodo francese[53]. Nei regolamenti di entrambe le Compagnie è insistente il riferimento a comportamenti devianti rispetto le norme ecclesiastiche: per il Santo Sacramento «*resta proibito di accettare nella compagnia persone di mala vita e di cattivo nome [...] e tutti coloro che nel luogo delle funzioni parrocchiali frequentano il ballo, i giochi ed altri simili divertimenti*», e si fa riferimento ai «*non pochi, quali nel tempo delle Funzioni Parrocchiali si trattengono in cicaleggi sulla piazza della Chiesa, o sotto l'allea*»[54]; per le Figlie di Maria si proibisce l'ingresso a quelle «*figlie di mala vita, amanti dei balli e festini*» e si ricorda che durante la festa della loro patrona «*sarà proibito d'introdurre la Musica, o di far fuochi artificiali, eccettuati i mortaretti, affinchè non si dia occasione di rumori e scandali*»[55].

Il giorno della festa della Compagnia è quella del Santissimo Nome di Maria[56], e cade il 12 settembre, lo stesso giorno della festa patronale della borgata. Questo rivela la strategia di padre Barberis per assicurarsi che le operaie partecipino ai festeggiamenti vivendoli principalmente come il momento più significativo delle Figlie di Maria. Si tratta di una scelta deliberata come dimostra il ca-

[51] *Ibidem*, p. 19 (1835)

[52] *Ibidem*, p. 21 (1835)

[53] Per una dettagliata analisi della dinamica si veda SACCHI G., in questo stesso volume

[54] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 14 (1835)

[55] *Ibidem*, p. 17 (1835). Con il termine «*Musica*» s'intende la banda, a cui si vieta quindi l'ingresso in chiesa, cfr. JALLA D., 1980. Sul ritorno della banda in chiesa a Lucento negli anni Ottanta dell'Ottocento si veda BIASIN M., in questa pubblicazione

[56] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 17

so di Marene, dove invece le Figlie di Maria sotto il titolo dell'Immacolata Concezione celebrano la propria festa la terza domenica di ottobre, perché la festa dell'8 dicembre è «*già solennizzata dalla comunità come patrona principale del luogo*»[57].

Il parroco dedica particolare attenzione alle Figlie di Maria. In primo luogo la scelta della patrona è importante anche a livello simbolico, visto che sovrappone l'identità della borgata con quella delle donne operaie che vi lavorano. Sempre sullo stesso piano pare essere la scelta di dedicare la campana maggiore fra le tre del nuovo campanile all'Immacolata Concezione, la stessa dedicazione della statua della Madonna della Compagnia[58].

Queste attenzioni si ritrovano anche a livello materiale. Se il Santissimo Sacramento deve, come è suo compito tradizionale, far fronte con i propri fondi all'apparato dell'Altare Maggiore, al baldacchino per trasportare il Corpus Domini durante le processioni e all'ombrello per portarlo agli infermi, le Figlie di Maria con i propri fondi acquistano lo stendardo della Compagnia, ma è con fondi metà della parrocchia e metà del convento che viene comprata la statua per le processioni raffigurante la Madonna seduta sul trono sotto il titolo dell'Immacolata Concezione, posta nell'icona dell'Altare Maggiore. E quando sorgono questioni fra convento e parrocchia sulle occasioni in cui è lecito o meno portare la statua in processione, nel 1837 il parroco ne acquista un'altra interamente a sue spese[59].

La Chiesa tenta quindi di riacquisire rilevanza nella dimensione pubblica garantendo l'espressione pubblica della nuova condizione femminile. E' presumibile però che non passi solo attraverso quelle donne che lavorano in manifattura, ma più in generale attraverso tutte quelle che partecipano della nuova dimensione culturale che da questo tipo di condizione deriva.

Le filandere non vivono più in famiglie allargate ma in nuclei ristretti, e a ciò si aggiunge il fatto che fanno meno figli delle donne contadine[60]. Quest'ultimo

[57] AAT, Provvisioni Semplici, 1843, II, 249

[58] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 26

[59] *Ibidem*, p. 21 e p. 26 (1835)

[60] Non si hanno dati certi sui tassi di natalità della borgata durante gli anni Trenta, però il restringimento dei nuclei famigliari si può desumere dal paragone con esperienze simili a Lucento sia precedenti (si veda *Le donne in manifattura…*, 2008, pp. 23-24) sia successivi (si veda SACCHI G., 2008, pp. 54-55 e 62). La relazione fra attività manifatturiera e restringimento dei nuclei famigliari lo si ritrova anche successivamente nei dati del censimento del 1857, secondo i quali l'Oltredora orientale (zona dove è inclusa Madonna di Campagna), fortemente interessato da questo tipo di attività produttive, ha una media di persone per famiglia di 4.42, rispetto alle 5.32 di media delle zone fuori cinta (si veda LEVI A., 2008, p. 20). Per Madonna di Campagna si hanno dati sufficienti solo per le annate 1835 (28 nati su una popolazione di 878 persone) e 1836 (31 nati su una popolazione di 791 persone), dati secondo cui la media della natalità sarebbe del 35.35‰, ma il campione è insufficiente per una stima certa. Cfr. Archivio Storico della Città di Torino (d'ora in poi ASCT), Collezione XII, vol. 189

aspetto è una scelta ben precisa che ha la finalità di preservare l'indipendenza economica delle famiglie nucleari anche in periodi di crisi, come dimostra l'esperienza delle operaie lucentine a cavallo fra Settecento e Ottocento. La prima generazione di donne che lavorano in manifattura a Lucento, pur cominciando a vivere in famiglie nucleari, mantiene tassi di natalità contadini attorno al 50‰. Questo non solo rende gravosi gli impegni delle operaie nel loro ruolo di madri, ma impone anche nei ciclici momenti di crisi del settore serico, durante gli anni Ottanta e Novanta, di tornare all'interno della famiglia allargata del marito per poter far fronte al sostentamento economico dei figli. Le figlie di questa generazione, che vivono in prima persona il ritorno delle loro madri in una dimensione famigliare economicamente più sicura ma meno libera, elaborano una strategia riproduttiva diversa: per la prima volta i tassi di natalità scendono attorno al 40‰ in un periodo che non è segnato da crisi del settore manifatturiero; questi tassi tengono conto della media di tutte le donne residenti e quindi probabilmente per le operaie si abbassano fino al 20‰ [61].

Se a ciò si aggiunge che negli anni Trenta a Madonna di Campagna una percentuale oscillante fra il 15% e il 30% dei residenti è di recente immigrazione[62], allora diventa comprensibile l'impegno della parrocchia nel creare un sistema di ammortizzatori sociali a sostegno delle famiglie nucleari, attraverso l'istituzione della Piccola Casa di Carità durante gli anni Quaranta. La Piccola Casa gestisce sia una scuola elementare maschile e femminile, compreso un servizio di mensa per evitare che i bambini tornino a casa durante la pausa pranzo, sia un servizio di cura di anziani e malati a domicilio, che nel 1849 viene potenziato con un ospedale per i malati cronici e gli infermi[63].

Ma questo sistema di ammortizzatori sociali è relativamente tardivo. Almeno fin dal 1832 si pone infatti per le donne che lavorano in fabbrica la questione di avere tempo non solo per svolgere le faccende domestiche, ma anche per prendersi cura dei bambini, degli anziani, dei malati e dei disabili. Diventa quindi verosimile che fin dal momento in cui il filatoio aumenta le proprie capacità produttive sorga un sistema informale di lavoro femminile che viene in contro alle esigenze delle operaie. Dove abitano le operaie, la zona delle case, devono quindi risiedere anche balie a cui vengono affidati i figli al mattino e ripresi alla sera, badanti che vengono a casa per prendersi cura di malati e inabili, lavandaie per il lavaggio del bucato, e altre professioni di servizio.

[61] CHERVATIN W., 2008, pp. 44-47

[62] LEVI A., 2008, p. 20

[63] *Ibidem*, pp. 17-22

Con l'istituzione delle Figlie di Maria, la parrocchia formalizza quindi una dimensione relazionale già esistente, che precede la Compagnia e al tempo stesso la giustifica. Un riscontro in tal senso si trova nel modo in cui funziona la Piccola Casa di Carità: le sue attività vengono svolte da tre suore laiche (chiamate Suore di Carità), una delle quali, Rosa Rodis, proviene sicuramente dall'ambiente delle filandere[64].

L'istituzione della Compagnia viene anche appoggiata, ma forse è più corretto dire sollecitata, da Giovanni Campana, il proprietario del filatoio, interessato sia a mantenere un contesto culturale favorevole al lavoro extradomestico delle donne, sia a darsi delle opportunità per controllare la sua forza lavoro, sia a promuovere le condizioni materiali che permettano alle donne di poter lavorare fuori casa. La reciprocità di interessi con le iniziative del parroco è testimoniata dalle continuative e generose offerte alla Parrocchia, come per esempio quando nel 1849 dona più di un terzo delle offerte raccolte per il prolungamento della chiesa. Ma il suo legame con la Compagnia appare evidente con la donazione di un dipinto attribuito ad Antonio Van Dyck collocato nella cappella dedicata al Santissimo Nome di Maria[65].

Si può anche ipotizzare che Campana abbia un controllo diretto sulla Compagnia. Alla fine del primo articolo del regolamento delle Figlie di Maria, rispetto ai parametri d'ingresso si dice: «*inoltre non verranno ricevute tutte quelle, che non avranno il consenso dè loro superiori*». Se per «*superiori*» è lecito intendere i capi nei luoghi di lavoro, allora l'imprenditore avrebbe diritto di veto. Senza togliere che la Compagnia, data la natura delle partecipanti, potrebbe svolgere anche la funzione di ufficio di collocamento, per trovare lavoro nel settore serico ma anche nella dimensione lavorativa informale di supporto al lavoro femminile in fabbrica.

Nel 1840 la Compagnia perde la sua peculiarità di essere solo femminile. Vengono istituiti infatti i Figli di Maria, probabilmente rivolti agli occupati nella manifattura. Il controllo diretto dei maschi nei confronti della rappresentazione pubblica femminile si traduce a livello simbolico nella norma che prevede che siano loro, i Figli, a portare durante la processione dedicata alla patrona la statua della Madonna. La cosa non pare indolore, se il parroco specifica nel regolamento che «*per evitare le contese la compagnia delle figlie cede prontamente al diritto di portarla, e si riserva solo il diritto della nomina del predicatore*»[66].

[64] Rosa Rodis è definita *filatoiera* negli atti di battesimo dove è madrina (cfr AAT, Registri Parrocchiali: 1839, Atti di Battesimo nn. 9-10; 1840, Atti di Battesimo n. 30)

[65] ORLANDINI R., 1996-1997, p. 47 e nota 51

[66] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 30 (1840)

Si può supporre che la presenza di un settore unicamente femminile nelle processioni, provochi un certo scalpore fra gli abitanti di Madonna di Campagna. Durante le processioni infatti la società si rappresenta riconfermando nello spazio simbolico i rapporti gerarchici al suo interno, misurati di norma dal grado di vicinanza all'oggetto sacro[67]. Con i Figli di Maria si ridefinisce quindi la preminenza maschile nei rapporti di genere.

Inoltre un controllo maschile diretto all'interno della Compagnia può funzionare da deterrente a possibili disordini, in particolare legati al fatto che le Figlie rispettino l'obbligo della divisa. Nella storia delle compagnie sono molti gli episodi in questo senso. Per esempio a Villafranca Piemonte nel 1795 il parroco di S. Maria Maddalena denuncia che durante la festa del Giubileo la Compagnia dei Centuriati non solo si infiltra illegittimamente all'interno di una processione generale a cui non aveva mai partecipato prima, ma la maggior parte delle donne non porta neanche il velo[68]. La questione del velo dev'essere sentita anche a Madonna di Campagna, se nel primo articolo del regolamento del Santissimo Sacramento si vieta alle iscritte di partecipare alle funzioni senza velo[69]. Questo spiegherebbe, almeno per quanto riguarda le Figlie, i continui riferimenti di padre Barberis al buon andamento delle processioni senza «*i disordini che potevano succedere, sia nell'entrata della chiesa, sia lungo la processione*»[70].

L'istituzione della sezione maschile della Compagnia ha diversi significati. Dal punto di vista del parroco significa l'intenzione di sottrarre una parte dei maschi della borgata alle celebrazioni laiche della festa patronale. Per Campana è invece occasione per creare un sistema formale di controllo anche sulla parte maschile della sua manodopera. Ma è significativo anche perché di fatto con i Figli di Maria gli uomini condividono pubblicamente i presupposti morali del lavoro femminile fuori casa, delegittimando le possibili molestie sul luogo di lavoro e ponendo quindi le condizioni per un ambiente lavorativo con meno tensioni.

I Figli diventano anche il momento di rappresentazione pubblica di tutti quegli uomini che lavorano nel settore serico o che sono comunque inseriti nella rete sociale che ruota attorno al lavoro femminile in fabbrica, di cui fanno parte nel quotidiano e che non trova espressione nella Compagnia del Santissimo Sacramento. Inoltre gli iscritti ai Figli si trovano ad avere maggiori possibilità nel

[67] RAMELLA F., TORRE A., 1981, pp. 183-184

[68] AAT, Provvisioni Semplici, 1795, 270

[69] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 14 (1835)

[70] *Ibidem*, p. 37 (1842)

mercato matrimoniale condividendo con le Figlie il tempo dei festeggiamenti. Anche per le donne un vantaggio c'è: vedere riconosciuta la dignità della loro condizione lavorativa in modo ufficiale da una parte dei maschi della borgata.

5. Esclusione dalle donne dall'associazionismo laico e rifondazione delle Figlie di Maria

Per quanto riguarda il periodo dell'industrializzazione di Madonna di Campagna durante gli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento non si hanno a disposizione fonti tali da poter sviluppare un discorso che possa descrivere un cambiamento dei caratteri costitutivi della Compagnia rispetto alla prima fase appena descritta. Rispetto alla sua organizzazione interna si sa, infatti, solo che il regolamento originale rimane in vigore senza alcuna variazione almeno fino al 1892, anno in cui assume il titolo «*Compagnia delle figlie dell'Immacolata Concezione di Maria Santissima e di Santa Agnese Vergine e Martire*» per potersi affiliare all'Arciconfraternita omonima di Roma e quindi godere delle sue stesse indulgenze[71].

E' invece significativo il motivo per cui la parrocchia può pensare di rifondarle. Come si è detto all'inizio, la nuova istituzione della Compagnia dei Figli e Figlie di Maria del 1877 si inserisce all'interno di una più ampia strategia da parte del nuovo parroco Bernardino Sabena, volta a far riacquisire alla parrocchia un peso nella dimensione pubblica della borgata. Il mandato di padre Eliodoro Rosso da Carmagnola[72] si caratterizza per un'eclissi delle compagnie parrocchiali[73], tanto che l'uscita solenne del Santissimo Sacramento provoca un senso di stupore fra gli abitanti («*Ciò fece un'impressione nella Parrocchia; ma poi colla consuetudine vennero rimosse le difficoltà*» scrive padre Sabena[74]). Nella stessa direzione vanno gli investimenti fra 1877 e 1879 per migliorie all'apparato liturgico e all'arredamento della chiesa[75].

[71] AAT, Provvisioni Semplici, 1891, II, 97

[72] Padre Eliodoro diventa curato parrocchiale nel 1868 succedendo a padre Barberis, deceduto quell'anno, e ricopre la carica fino al 1877, quando muore. MARTINENGO I., 1902, pp. 18-20

[73] Sull'esclusione della Chiesa dalla dimensione pubblica dopo il 1848 si veda il caso di Lucento in BIASIN M., in questa stessa pubblicazione

[74] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 63 (1877)

[75] Nel 1878 la chiesa viene tappezzata di bianco e le piramidi dell'Altare Maggiore riverniciate, tanto che «*l'Altare Maggiore sembrava un Paradiso, e la gente tutta diceva che la Chiesa di Madonna di Campagna mai era stata così addobbata*». Nel 1879 vengono comprate 3 pianete festive per la sacrestia, viene tappezzato con striature bianche anche il pulpito, che era rimasto rosso, e si comprano anche un paramento di satino colorato e di uno broccato. ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, pp. 61-64 (1877-1879)

Nel giro di due anni però la Compagnia riacquisisce il suo carattere originario, tornando a essere unicamente delle Figlie di Maria[76]. Probabilmente, quando nel 1877 si dice che la Compagnia viene ristabilita «*in parte*»[77], erano già evidenti dei problemi a coinvolgere i maschi della zona occupati in settori non agricoli. Questa dicotomia di genere nella partecipazione alle compagnie parrocchiali è un tratto distintivo dei decenni successivi, e trova la propria origine nelle modalità con cui viene elaborato l'associazionismo laico dopo la concessione dello Statuto Albertino del 1848[78].

A Madonna di Campagna non esistono iniziative autonome, però i suoi abitanti partecipano alla Società di Mutuo Soccorso di Lucento, fondata nel 1851 dalla comunità locale costituita prevalentemente da contadini, ma anche da artigiani e commercianti. In essa gli abitanti di Madonna di Campagna acquisiscono un ruolo significativo, tanto che prima del 1860 cambia nome in Società di Mutuo Soccorso e Beneficenza degli Operai di Lucento e Madonna di Campagna. Si tratta di una società esclusivamente maschile che garantisce ai propri iscritti sussidi in caso di infortunio o malattia, ma che svolge anche funzioni di collocamento e discussione sulle prospettive dei diversi settori lavorativi[79].

L'articolazione in senso maschile dell'associazionismo laico trova a Lucento una sua giustificazione economica nel fatto che è oramai da tutti gli anni Quaranta che le donne sono tornate a lavorare in ambito domestico[80]; al contrario, come si è visto prima, a Madonna di Campagna il lavoro femminile extradomestico continua ad avere un ruolo significativo fino alla seconda metà degli anni Cinquanta. La comunità non si dimostra sensibile alla condizione delle operaie, rivelando che la concezione secondo cui il ruolo delle donne deve essere quello di lavorare in famiglia è ancora forte, nonostante la battaglia culturale promossa dalle Figlie di Maria.

Il caso di Venaria Reale suggerisce che per un'inversione di tendenza ci sarebbero voluti tempi più lunghi. Qui infatti nel 1851 vengono fondate due Società di Mutuo Soccorso maschili[81], cui fa seguito nel 1864 la Società delle Ope-

[76] Nel novero delle compagnie che finanziano la nuova tappezzeria del pulpito le Figlie di Maria vengono citate da sole, si veda ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, p. 64 (1879)

[77] *Ibidem*, p. 63 (1877)

[78] LISANTI N., 1979, p. 245

[79] Sulla prima società di Mutuo Soccorso di Lucento si veda BIANCO A., 2008, in particolare le pp. 81-93

[80] SACCHI G., 2008, pp. 54-55

[81] GERA B., ROBOTTI D., 1989, pp. 437-438

raie di Venaria Reale[82]. Essa per il fatto di essere solo femminile è un caso particolare nel panorama dell'associazionismo laico della provincia di Torino: prima degli anni Ottanta, ne esistono solo altre due esclusivamente femminili, a cui se ne aggiungono sei d'ambo i sessi[83]. A Venaria la manifattura serica rimane il settore occupazionale più importante dopo quello agricolo anche in seguito alla crisi del 1856. Secondo i dati del censimento di quell'anno gli addetti sono 587 di cui 470 donne, le quali pesano sull'occupazione operaia complessiva (manifattura serica, lavoratori nell'industria, lavoratori del ferro, muratori, falegnami e affini, conciatori e operai disoccupati) per il 60.8%[84].

La Società è rivolta alle sole operaie, cioè a «*tutte le cittadine che prestano la loro opera ad un esercente professione, arte o mestiere, od anche come cape, mediante però che non sogliono dar lavoro a più di tre operaie consecutivamente*»[85], le quali devono avere un'età compresa fra i 16 e i 45 anni[86]. Essa garantisce alle proprie iscritte il diritto a cure medico-chirurgiche in caso di malattie, a sussidi per malattia, per parto, per inabilità post-parto e per aborto[87]. Data l'assenza fra i soci onorari dei proprietari dei diversi filatoi[88], si può ipotizzare che la Società venga istituita su iniziativa diretta della comunità locale, oramai sufficientemente abituata all'idea che la donna lavori fuori casa.

[82] *Regolamento per la Società...*, 1909, p. 7, art. 1

[83] Da GERA B., ROBOTTI D., 1989. Società solo femminili: Associazione Generale delle Operaie del 1851 (p. 23); Società di Mutuo Soccorso delle Maestre e Lavoranti Sarte da donna del 1864 (p. 83). Società d'ambo i sessi: L'Unione fra Artisti ed Industriali, Società di Mutuo Soccorso d'ambo i sessi del 1855 (p. 20); Società di Mutuo Soccorso delle Maestre e Lavoranti Sarte da uomo e da donna del 1858 (p. 82); Congresso Artigiano di Mutua Previdenza e Istruzione d'ambo i sessi del 1863 (p.14); La Novella Società di Mutuo Soccorso fra gli Operai d'ambo i sessi del 1870 (p. 18); Società Cooperativa di Mutua Beneficenza fra gli addetti d'ambo i sessi agli opifici ed abitanti del Regio Parco presso Torino del 1872 (pp. 143-144); Società Arti Riunite del Progresso Artigiano d'ambo i sessi per Mutuo Soccorso ed Istruzione del 1873 (p. 13)

[84] BALLONE A., RACCA G., 1998, pp. 242-244

[85] *Regolamento per la Società...*, 1909, p. 7, art. 2

[86] *Ibidem*, p. 10, art. 14

[87] *Ibidem*, pp. 12-14, articoli 25-34

[88] Dal catasto del 1862 i proprietari delle attività seriche di Venaria risultano essere Giovanni De Maistre, Antonio Fongi, i fratelli Luigi e Luciano Denina, Carlo Musy, la contessa Galleani di Canelli. Cfr. BALLONE A., RACCA G., 1998, p. 261. Per i soci onorari della Società delle Operaie non sono segnalati gli anni d'ingresso in tale carica, ma sono ricordati semplicemente nomi e cognomi di tutti quelli che pur non essendo operai hanno contribuito a vario titolo con offerte alla Società; l'elenco dei soci onorari è affisso nella sala riunioni della Società. Nel 1909 sono: Allasia Cesare, Aghem Giuseppe, Buridani Paolo Emilio, Brosio Giuseppe, Bertetti Michele, Borello Ottavio, Pivano Francesco, Pittarelli Giacomo, Saccarelli Paolo, Troglia Michelangelo, Abena Edvige, Aghem Luigia, Abrate Angela, Buridani Giuseppina, Buridani Camilla, Buridani Costanza, Brosio Natalina, Baudino Fellicita, Bonasso Maria, Brusoni Maria, Barbitta Luigia, Corrado Fortunata, Croveris Cristina, Canfari Marta, Canfari Elinda, Colla Lina, Carboni Costanza,

6. Il monopolio parrocchiale nell'espressione della nuova condizione femminile

L'esclusione delle donne di Madonna di Campagna dall'associazionismo laico offre alla parrocchia l'occasione di puntare nuovamente su di loro per riacquistare un ruolo nella dimensione pubblica locale, ma ciò non è sufficiente a spiegare il senso di una loro partecipazione alla Compagnia delle Figlie di Maria. Nello stesso tempo infatti bisogna tenere in considerazione che a partire proprio dalla fine degli anni Settanta le donne cominciano ad andare a lavorare in fabbrica: l'abbassamento del potere d'acquisto dei salari degli operai maschi e la meccanizzazione del lavoro agricolo[89] determinano un mutamento del mercato del lavoro, obbligandole a ritornare a lavorare fuori casa.

E' proprio a partire dal 1877 che cominciano a insediarsi in zona diverse attività produttive industriali. Se nel giro di pochi anni Madonna di Campagna, e in particolare Barriera di Lanzo, la sua borgata di barriera, diventa un polo produttivo metalmeccanico a prevalente occupazione maschile, Lucento, e in particolare la sua borgata di barriera Borgata Ceronda, invece si caratterizza come polo produttivo tessile a prevalente occupazione femminile, il cui bisogno di manodopera eccede la forza lavoro residente in zona[90].

Le donne di Madonna di Campagna cominciano quindi a recarsi a lavorare principalmente a Borgata Ceronda. Inizialmente si tratta delle mogli degli operai che lavorano a Barriera di Lanzo, in prevalenza di recente immigrazione (fra il 1871 e il 1881 la popolazione di Madonna di Campagna passa da 1584 a 2508, di cui 593 in barriera, che però comincia a essere area residenziale solo con le lottizzazioni del 1877)[91]. In seguito, attorno al 1883, anche molte ragazze appartenenti per lo più a famiglie occupate nel settore del bracciantato agricolo cominciano ad andare a lavorare in fabbrica. Per loro diventa preferibile lavorare in fabbrica perché l'occupazione operaia offre maggiore sicurezza di stabilità rispetto a quella agricola, oltre a garantire salari più alti[92]. Ma oltre alle motivazio-

Casalegno Antonietta, Cottino Angiolina, Demartini Francesca, Giordano Maria, Giorgis Maria, Lagna Felicita, Mariano Maria, Martini Maria, Munatero Maria, Petra Anna, Petra Clara, Pittarelli Maria, Prevignano Giuseppa, Saccarelli Giuseppina, Scrimaglia Carlotta, Travaglio Giulia, Troglia Fanì. Cfr. *Regolamento per la Società*..., 1909, p. 8 art. 4 e pp. 29-30

[89] Sull'aumento dei salari si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001, p. 4, mentre sul processo di meccanizzazione DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), p. 97

[90] *Il ritorno in fabbrica*…, 2011, pp. 4-8

[91] *Ibidem*, p. 11

[92] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), pp. 138-139

ni economiche, bisogna considerare l'appetibilità del modello della famiglia operaia, che essendo nucleare offre la prospettiva di una maggiore libertà personale rispetto alla famiglia allargata contadina.

Con le Figlie di Maria la parrocchia garantisce alle donne uno spazio nella dimensione pubblica, e sotto questo aspetto si trova in una situazione di monopolio. L'associazionismo laico infatti arriva più tardi e affronta la questione femminile in termini differenti, proponendo un sistema previdenziale attraverso la fondazione di due Società di mutuo soccorso, quella femminile di Lucento e Madonna di Campagna del 1885, una sezione unificata delle Società delle due borgate[93], e la Lavoro e Previdenza del 1890, società d'ambo i sessi in Barriera di Lanzo[94]. Ma la partecipazione femminile a queste realtà associative deve rimanere minoritaria, dato il costo elevato della previdenza femminile causato dalla maggior morbilità delle donne e quindi da più frequenti periodi di assenza dal lavoro legati a motivi di gravidanza. D'altro canto rimane ben più articolata la proposta previdenziale laica rivolta ai lavoratori maschi, con l'istituzione di sei nuove Società fra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Novanta[95].

Questo monopolio parrocchiale sull'associazionismo femminile è un tratto di continuità con la fase originaria dell'esperienza delle Figlie di Maria, ma ora si inserisce in un contesto generale differente. Se durante gli anni Trenta e Quaranta Madonna di Campagna è una delle poche realtà della diocesi torinese ad avere questa Compagnia, adesso invece rientra nella normalità. A partire dagli anni Settanta infatti le Figlie di Maria cominciano a diffondersi in maniera consistente in tutta la diocesi, contandosene fino al 1915 183, di cui 26 negli anni Settanta, 46 negli anni Ottanta e altrettante negli anni Novanta, e 65 fra gli inizi del Novecento e l'inizio della Grande Guerra[96]. La Chiesa attua quindi una spe-

[93] SACCHI G., 1989, pp. 45-46

[94] DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), p. 145

[95] Società di Mutuo Soccorso di Madonna di Campagna fondata nel 1878 con sede in casa Marocco (cfr. ORLANDINI R., 1996-1997, p. 114), Società d Mutuo Soccorso fra soli Operai della Società Anonima Italiana Ausiliarie fondata nel 1886 con sede in stradale di Lanzo 44, Società di Mutuo Soccorso fra soli Operai di Borgo Vittoria fondata nel 1888 in stradale di Lanzo 92, Società di Mutuo Soccorso fra soli Operai del Borgo Madonna della Salute fondata nel 1888 in stradale di Lanzo 113, Società Cooperativa di Produzione fra Operai Pellettieri fondata nel 1890 in stradale di Lanzo 68, Società di Mutuo Soccorso d'ambo i sessi Lavoro e Previdenza fondata nel 1890 in stradale di Lanzo 72 (cfr. DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), pp. 144-145)

[96] Cfr AAT, Provvisioni Semplici. 1870: I, 27, 413, 467; II, 463. 1871: I, 461; II, 267. 1872: I, 241; II, 183, 491. 1873: I, 200. 1874: II, 99, 186; III, 186. 1875: I, 98, 300, 417, 420, 479, 563; II, 35, 206. 1876: I, 195. 1877: I, 365; II, 101. 1878: I, 188. 1879: II, 55. 1880: I, 155. 1881: I, 20, 39; II, 1, 179, 180. 1882: I, 95, 185, 261; II, 50, 234, 346; III, 275. 1883: I, 1bis, 7, 76. 1884: I, 88; II, 87, 126. 1885: II, 131; III, 53, 56, 162. 1886: I, 37, 80; II, 3; III, 65, 75, 82, 98, 99. 1887: I, 214; II, 351; III, 58, 199, 265, 268. 1888: III, 51, 76. 1889: I, 206; II, 73, 85, 100,

cifica strategia che vede nella nuova condizione femminile lo strumento per ritagliarsi uno spazio suo proprio alternativo all'associazionismo laico.

Rispetto al periodo di padre Barberis, invece, la Compagnia non si trova più all'interno di un sistema integrato educativo-assistenziale gestito interamente dalla parrocchia con l'appoggio degli imprenditori di zona. Il settore educativo infatti passa sotto l'iniziativa laica: la scuola parrocchiale viene sostituita da una municipale fra il 1877 e il 1882 e nello stesso periodo viene aperta una scuola serale per i maschi e festiva per le donne[97]. Inoltre il ceto imprenditoriale lavora anche nel campo degli asili d'infanzia, con l'apertura nel 1886 dell'asilo di Borgata Lanzo e nel 1892 di quello di Madonna di Campagna[98].

La Compagnia delle Figlie di Maria rimane quindi quasi l'unica offerta che la chiesa riesce a elaborare nei confronti della nuova condizione femminile operaia, almeno fino alla seconda metà degli anni Novanta, quando vengono aperti il laboratorio di cucito, e gli oratori festivi per bambini e bambine.

7. Nuova articolazione dell'offerta parrocchiale

Con il mandato di padre Cornelio De Lorenzi (1892-1898)[99] la proposta parrocchiale rispetto alla condizione femminile operaia fa un salto di qualità. Questa proposta si articola in sostanza su due nuove iniziative, l'apertura di un oratorio festivo e di un laboratorio di cucito.

L'Oratorio di Sant'Agnese viene fondato l'anno stesso in cui padre De Lorenzi diventa parroco, il 1892[100], e si tratta di un oratorio festivo[101] aperto solo la

181; III, 57, 111. 1890: I, 66, 330; II, 83. 1891: I, 327, 374; II, 97, 236. 1892: I, 229, 275; II, 217. 1893: I, 30, 203; II, 37, 64, 220. 1894: II, 26, 66, 135. 1895: I, 256, 364, 377; II, 32, 130, 158, 364, 380. 1896: I, 372, 420; II, 120, 145, 335. 1897: I, 169. 1898: I, 97, 143, 194; II, 75, 108, 138. 1899: I, 76, 120, 328, 381; II, 19, 183, 207, 235. 1900: I, 49, 152, 179, 188, 215. 1901: I, 152; II, 9, 240. 1902: I, 41, 413. 1903: I, 74, 204, 308, 311; II, 181, 205, 283. 1904: I, 213, 223, 279, 432, 520. 1905: I, 189, 336, 344, 372, 420, 436. 1906: I, 414, 456, 465, 489. 1907: I, 35, 45, 60, 430; II, 56, 67, 74, 117. 1908: I, 66, 118, 143, 184, 186, 207, 314. 1909: I, 103, 345; II, 212. 1910: I, 115, 194. 1911: I, 359; II, 86, 179, 264. 1912: I, 89, 93, 387. 1914: I, 15, 94, 453. 1915: I, 103, 423, 427

[97] ORLANDINI R., 1996-1997, pp. 123-124

[98] *Il ritorno in fabbrica…*, 2011, pp. 12-13

[99] *Madonna di Campagna…*, 1985, p.37

[100] «Pax et Bonum», Bollettino Parrocchiale di Madonna di Campagna (d'ora in poi «Pax et Bonum»), maggio 1932, p. 74

[101] La notizia si ricava dalla descrizione degli omaggi che la parrocchia fa al momento dell'ingresso come nuovo curato di padre Martinengo. Fra gli altri, vengono citati due bambine dell'oratorio festivo. Cfr. ASPC, *Memorie conservate in cotesto Convento di Campagna dal 1701 a questa parte, e ricavate per Ordine del S. Secondo da Torino Guardiano eletto in quest'anno alli 2 settembre* (d'ora in poi *Memorie conservate*), 1899, 18 giugno

domenica pomeriggio e gestito dalle suore del Cottolengo[102]. Sulle attività che vengono svolte si hanno notizie relative solo al mandato parrocchiale di padre Innocenzo Martinengo (1898-1922)[103]: in un primo momento le ragazzine vengono intrattenute con attività ricreative, successivamente vengono istruite nella dottrina catechistica, e infine sono accompagnate in chiesa per seguire la funzione pomeridiana, dopo la quale vengono prese dalle madri e ritornano a casa[104].

La dedicazione dell'oratorio a Sant'Agnese richiama immediatamente il cambiamento della denominazione della Compagnia delle Figlie di Maria, che proprio nel 1892 diviene «*Compagnia delle figlie dell'Immacolata Concezione di Maria Santissima e di Santa Agnese Vergine e Martire*»[105]. Da ciò si può ipotizzare che l'iniziativa sia rivolta in particolare alle fasce più giovani delle iscritte alla Compagnia, ma anche che all'attività oratoriale partecipino le ragazze più grandi, sia nei momenti ricreativi sia nel ruolo di animatrici a sostegno delle suore del Cottolengo.

Questa iniziativa fa parte di un disegno più complessivo, dove trova posto anche un oratorio festivo maschile dedicato a San Luigi[106]. La parrocchia punta sui più giovani, proponendo uno spazio appositamente dedicato al loro tempo libero durante i giorni di festa, che diventa l'occasione per una loro formazione ai principi della religione cattolica. Ma la fondazione degli oratori festivi riesce anche a intercettare un nuovo aspetto della condizione femminile, in particolare per quanto riguarda le operaie madri di famiglia. In questo contesto infatti comincia a svilupparsi, fra gli anni Novanta dell'Ottocento e il primo Novecento, la famiglia intima[107]. Essa si caratterizza non tanto per essere solo nucleare, quanto per il fatto che i rapporti fra i coniugi sono improntati da un maggiore affettività e da una condivisione del tempo libero fuori casa[108]. Questo tipo di modello famigliare si diffonde perché in questo periodo la condizione operaia di-

[102] «Pax et Bonum», ottobre 1934, p. 78

[103] *Madonna di Campagna*…, 1985, p. 38

[104] «Pax et Bonum», ottobre 1934, p. 78

[105] AAT, Provvisioni Semplici, 1891, II, 97

[106] L'oratorio maschile esiste già quando entra in carica padre Martinengo. La notizia si desume dal fatto che al suo ingresso riceve gli omaggi anche da «*diversi giovani dell'Oratorio festivo*», cfr. ASPC, *Memorie conservate*, 1899, 18 giugno. Sulle vicende dell'oratorio maschile, e in particolare della sua sezione giovanile si veda RODRIQUEZ V., 2007

[107] Sulla diffusione della famiglia intima in zona si veda SACCHI G., in questa pubblicazione

[108] Sulle caratteristiche della famiglia intima si rimanda a BARBAGLI M., 1984, pp. 461-474

venta la più diffusa fra gli abitanti di Madonna di Campagna, e allo stesso tempo diventa motivo di attrazione al lavoro di fabbrica per le ragazze provenienti da famiglie occupate ne settori agricoli o terziari[109]. Grazie agli oratori festivi quindi i coniugi delle famiglie operaie hanno la possibilità di ritagliarsi del tempo libero da passare insieme, sgravato dall'impegno della cura dei figli.

Con il laboratorio di cucito la parrocchia elabora invece una controproposta rispetto al lavoro femminile in fabbrica. Dell'esperienza del laboratorio si conosce solo che viene aperto nel 1897 nei locali della Piccola Casa di Carità[110], che è diretto dalle stesse suore che dirigono l'oratorio festivo, le suore del Cottolengo, e che lì viene insegnato alle ragazze «*il cucito, il ricamo e altri simili lavori*»[111]. Dati gli sviluppi dell'esperienza sotto il mandato di padre Martinengo, si può ipotizzare che l'iniziativa sia rivolta alle ragazze che non lavorano ancora in fabbrica.

Si tratta in sostanza di una scuola professionale, nell'intenzione di fornire una preparazione che permetta alle ragazze di non andare a lavorare in fabbrica ma di svolgere un'attività di sartoria a domicilio. Come i socialisti e gli anarchici[112], la Chiesa ritiene il lavoro in fabbrica degradante per la donna, in quanto la costringe a lavorare in un ambiente moralmente eccepibile e in più l'allontana dal suo ruolo precipuo di cura della famiglia[113]. In questo senso bisogna pensare che l'iniziativa sia ben vista dai padri delle famiglie operaie residenti in zona, tenuto conto che a Torino le occupate nel settore della sartoria provengono perlopiù da ambienti operai[114].

Padre Martinengo, che succede nel 1898 a padre De Lorenzi nel ruolo di curato parrocchiale, segue il solco del suo predecessore, potenziando l'offerta. Per quanto riguarda gli oratori, li trasferisce in nuovi edifici più grandi e meglio attrezzati[115], e paiono avere una buona attrattiva: nel 1903 l'oratorio femminile conta una partecipazione di circa 200 ragazze, mentre l'oratorio maschile viene frequentato da circa 150 ragazzi[116]. Numeri significativi contando che nel men-

[109] SACCHI G., in questa pubblicazione

[110] *Madonna di Campagna*…, 1985, p. 43

[111] MARTINENGO I., 1902, p. 22

[112] Per un'analisi su come i socialisti valutino il lavoro operaio femminile si veda MEOTTO M., in questa pubblicazione

[113] Sulla concezione della donna nella cultura cattolica si rimanda a DE GIORGIO M., 1993, e in particolare a p. 161 dove si afferma che «*il modello femminile cattolico è esclusivamente quello della sposa e della madre*»

[114] MAHER V., 2007, pp. 84-85

[115] RODRIQUEZ V., 2007, p. 89

[116] *Risposte a questionario ministeriale*…, 1903, pp. 198-199

tre sono stati aperti oratori festivi anche presso la chiesa di Nostra Signora della Salute in Borgo Vittoria[117].

Anche le attività dell'oratorio femminile collaborano alla progettualità del laboratorio di cucito, per una formazione culturale delle ragazze che si avvicendi a quella più strettamente professionale.

Fra le altre attività, infatti, vengono ricordate lezioni di «*letteratura italiana*»[118] a Madonna di Campagna, mentre nell'oratorio della chiesa di Nostra Signora della Salute si impartiscono lezioni di «*elementi di aritmetica, composizione, carteggio epistolare*»[119]. Non si sa se questa sia una novità di padre Martinengo o fosse già così con padre De Lorenzi, comunque la complementarietà fra oratorio e laboratorio viene riconosciuta da fonti parrocchiali successive come un dato costitutivo, tanto che il laboratorio viene chiamato di «*Santa Agnese*»[120].

Per quanto riguarda il laboratorio padre Martinengo apporta due novità. La prima è l'idea di fare, la domenica successiva a quella di Pasqua, un'esposizione dei lavori delle allieve, esposizione a cui partecipano gli abitanti della parrocchia che votano il lavoro migliore «*dispensando doni alle operose fanciulle*»[121]. L'impressione è che questa sia per le ragazze l'occasione per cominciare a farsi conoscere in zona in quanto sarte: oltre alla formazione professionale la parrocchia si fa carico di promuovere l'inserimento delle allieve nel settore.

La seconda novità è l'apertura nel 1909 di una scuola di cucito serale rivolta alle operaie, aperta da metà novembre a metà aprile dalle 19.30 alle 21.30 di tutti i giorni feriali. Il motivo di questa iniziativa è che le giovani operaie «*subito dopo cena vanno in compagnie e ritrovi pericolosi ecc.*»[122]. Favorita dall'aumento del potere d'acquisto dei salari e dalla diminuzione degli orari di lavoro, in questo periodo va delineandosi infatti la condizione giovanile, caratterizzata da una dimensione relazionale fra ragazzi e ragazze autonoma dagli adulti[123]. In questo senso il laboratorio serale arricchisce l'offerta che la parrocchia articola verso i giovani e

[117] *Ibidem*, pp. 199-200

[118] *Ibidem*, p. 199

[119] *Idem*

[120] «Pax et Bonum», maggio 1932, p. 75; secondo *Madonna di Campagna*…, 1985, p. 45: «*L'Oratorio S. Agnese serve anche da punto d'incontro per le più grandicelle: lungo la settimana per loro funzionano una scuola di ricamo (sorta nel 1897 nei locali prima occupati dall'Asilo Infantile, trasferito in via Zubiena) e un laboratorio serale di cucito; così ai momenti di svago e d'incontro possono unire un'utile attività*». La fondazione però della scuola serale non si può ascrivere a padre De Lorenzi, come si spiega più avanti nel testo

[121] «Pax et Bonum», maggio 1932, p. 75

[122] ASPC, *Memoriale della Parrocchia*, 1909, 15 novembre

[123] PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, pp. 22-25

le giovani con gli oratori festivi[124], nel tentativo di diminuire al massimo le occasioni di ritrovi giovanili indipendenti.

Tuttavia l'esperienza dei laboratori di cucito contiene un elemento di contraddittorietà. Con questi, infatti, la Chiesa intende fornire una preparazione professionale che preservi il ruolo tradizionale della donna all'interno della famiglia, ma è proprio nel contesto sociale delle sartine che si sviluppa una condizione femminile nuova e profondamente antitetica al modello cattolico.

Le sartine infatti maturano un forte senso d'indipendenza, e questo per diversi motivi. Questa infatti è una professione per cui le ragazze si devono recare quotidianamente assai lontano dalla zona di residenza, almeno per il periodo in cui lavorano negli atelièr cittadini. Inoltre le sartine entrano in contatto con la borghesia cittadina committente di nuovi abiti alla moda, e da questo rapporto maturano una nuova considerazione del proprio corpo: dando forma ai canoni estetici della moda borghese vengono a conoscere un gusto nuovo nella cura del corpo; e questo gusto lo fanno proprio confezionando per se stesse abiti ispirati a quella moda. A una nuova considerazione del corpo si accompagna anche una diversa considerazione delle relazioni, più libera: nel mondo delle sartine non è rara la scelta di rimanere nubili, anche se la prospettiva matrimoniale rimane, dati i bassi livelli salariali, l'aspettativa della grande maggioranza[125].

Un'esemplificazione in questo senso è data dal lavoro teatrale *Addio giovinezza!* di Sandro Camasio e Nino Oxilia del 1911. Essa racconta della storia d'amore fra una sartina torinese, Dorina, e uno studente universitario appena giunto in città, Mario, il quale torna al proprio paese una volta completati gli studi[126]. La descrizione nella scena conclusiva dell'addio fra i due innamorati condensa il nuovo modo di intendere le relazioni di cui si parlava sopra. Entrambi consapevoli che i loro percorsi individuali non permettono di pensare a una progettualità in comune, i due si salutano per l'ultima volta con tenerezza e affetto, ma senza cadere in sentimentalismi dal sapore tragico. Secondo Domenico Meccoli sulla rivista «Cinema italiano» del 10 giugno 1940: «*la lagrima che spunta alla conclusione non ha l'amarezza del rimpianto ma piuttosto il dolce sapore del grato ricordo di una bella stagione della propria vita*»[127].

Il lavoro teatrale riscuote fin da subito un grandissimo successo, tanto che entra nel repertorio di compagnie di tutta Italia, dalle più famose alle filodram-

[124] Fra le proposte spicca l'attenzione rivolta verso la ginnastica e lo sport, RODRIQUEZ V., 2007, pp. 91-93

[125] MAHER V., 2007, cap. 7 e 8

[126] MOSCONI E., 2006, p. 174

[127] La citazione è tratta da *Addio, giovinezza!...*, 1999, p. 41

matiche dei dopolavoro, e nel giro di trent'anni ne verranno realizzate anche quattro versioni cinematografiche[128]. Questo immediato successo è indice di come i valori descritti siano oramai diffusi a livello popolare, se non come comportamenti di fatto almeno come aspirazione.

Tenendo conto che quanto descritto sopra vale più che altro per le ragazze che vanno a lavorare negli atelièr cittadini, i laboratori di cucito aperti dalla parrocchia svolgono anche la funzione di difendere la moralità delle giovani evitando loro di dover fare l'esperienza in città. Ma non si può escludere che il motivo per cui le giovani frequentano i laboratori sia proprio la prospettiva di vivere la dimensione culturale delle sartine.

[128] MOSCONI E., 2006, pp. 169-187

BIBLIOGRAFIA

Addio, giovinezza! Ragguagli critici di ieri e oggi, 1999, in Scaglione M. (a cura di), *Attorno a Addio giovinezza*, Astifest, Asti

AGULHON M., 1982, *Le logge massoniche*, in Gemelli G., Malatesta M. (a cura di), *Forme di sociabilità nella storiografia francese contemporanea*, Feltrinelli, Milano

BALLONE A., RACCA G., 1998, *All'ombra dei Savoia. Storia di Venaria Reale.* Volume I, Allemandi, Torino

BARBAGLI M., 1984, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, il Mulino, Bologna

BIANCO A., 2008, *La Società degli Operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

BIASIN M., CHERVATIN W., DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1997, *Crisi di metà Settecento e ripresa economica dell'Oltredora (1742-1769)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino fino al 1796. Lucento e Madonna di Campagna*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona nord-ovest di Torino, Università degli Studi di Torino Facoltà di Scienze della Formazione

CAVALLO S., CERUTTI S., 1980, *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte fra Sei e Settecento*, in «Quaderni storici», n. 44

CHERVATIN W., 2008, *Sulla confraternita del Santissimo Rosario di Lucento (XVII-XIX secolo)*, in «Quaderni del CDS», n. 13, anno VII, fasc. 2

CHICCO G., 1995, *La seta in Piemonte 1650-1800*, Franco Angeli, Milano

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., *2001, Comunità, lavoro delle donne, organizzazione operaia e degli industriali (1889-1902)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (a), *Sviluppo dell'attività industriale nell'Oltredora e nascita della borgata Madonna di Campagna (1835-1849)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (b), *Contraddittorio sviluppo dell'Oltredora prima dello spostamento della capitale a Firenze (1849-1864)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), *Dallo spostamento della capitale all'avvio dell'industrializzazione (1865-1868)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (b), *Nascita di nuove borgate e inizio di una nuova moralità comunitari (1879-1889)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., SACCHI G., TUCCI W., 1998, *Crisi e trasformazioni nell'agricoltura e iniziale sviluppo delle attività manifatturiere a Madonna di Campagna (1815-1834)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

GERA B., ROBOTTI D., 1989, *Cent'anni di solidarietà. Le società di mutuo soccorso piemontesi dalle origini. Censimento storico e rilevazione delle associazioni esistenti*, volume II, *Le società di mutuo soccorso della provincia di Torino*, Regione Piemonte, Sovrintendenza Archivistica per il Piemonte e la Valle d'Aosta, Cooperativa di Consumo e Mutua Assistenza Borgo Po e Decoratori, Torino

Giardinetto di divozione col regolamento per la compagnia delle Figlie di Maria canonicamente eretta in Racconigi il 17 febbraio 1742, aggregata alla Primaria di Maria SS. Immacolata e S. Agnese di Roma lì 6 giugno 1894, 1913, Tipografia F. Bruciafreddo, Racconigi

Il ritorno in fabbrica delle donne. Nascita di Borgo Vittoria e Borgata Ceronda: 1877-1915. Invito ad un percorso storico nella 5° Circoscrizione, 2011, a cura del Centro di documentazione storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

JALLA D., 1980, *La Musica. Storia di una banda e dei suoi musicanti. Piossasco 1848-1980*, Comune di Piossasco, Piossasco

L'avvento dell'industria nella zona Nord-Ovest dell'Oltredora torinese: mutamenti economici e partecipazione politica dalla concessione dello Statuto Albertino agli scioperi di inizio secolo (1848-1907), a. a. 1995-96, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

Le donne in manifattura. Lavoro e famiglia in mutamento nel corso del Settecento. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2008, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

LEVI A., 2008, *Le vicende della scuola a Madonna di Campagna fra il 1837 e il 1854*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

L'inizio dell'industrializzazione e il Canale Ceronda: 1834-1876. Invito ad un percorso storico nella 5ª Circoscrizione, 2009, a cura del Centro di Documentazione Storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

LISANTI N., 1979, *La nascita del movimento operaio 1815-1860*, in Agosti A., Bravo G. M. (a cura di), *Storia del movimento operaio, del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, Volume I, *Dall'età preindustriale alla fine dell'Ottocento*, De Donato, Bari

MAHER V., 2007, *Tenere le fila. Sarte, sartine e cambiamento sociale 1860-1960*, Rosenberg & Sellier, Torino

Madonna di Campagna: passato presente di una Parrocchia di Torino, 1985, Tipolitografia F.lli Scaravaglio & C., Torino

MARTINENGO I., 1902, *La Piccola Casa di Carità della Madonna di Campagna - ricordi storici*, Reycend Modesto, Torino

MEOTTO M., 2005, *La mobilità nascosta. Le fonti demografiche di Lucento nel XIX secolo: ipotesi e prospettive di ricerca*, in «Quaderni del CDS», n. 7, anno V, fasc. 1

MILANO I., 1993-94, *La visita pastorale dell'arcivescovo Giovanni Battista Roero nella diocesi di Torino (1750-1753)*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore L. Guerci

MOSCONI E., 2006, *L'impressione del film. Contributi per una storia culturale del cinema italiano 1895-1945*, Vita e Pensiero, Milano

ORLANDINI R., 1996-1997, Prima industrializzazione e relazioni sociali nella periferia torinese: Giuseppe Durio imprenditore conciario a Madonna di Campagna, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore C. Dellavalle

ORLANDINI R., RODRIQUEZ V, 2008, *La "mala ventura" di Secondo Galoppo. Nascita e fallimento di un'impresa nella prima industrializzazione a Barriera di Lanzo*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

PERNACI G., RODRIQUEZ V., 2003, *Via Balangero 336: uno stabilimento cinematografico nella Torino del cinema muto*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fasc. 1

PONI C., 1996, *Tecnologie, organizzazione produttiva e divisione del lavoro: il caso dei mulini da seta*, in Groppi A. (a cura di), *Il lavoro delle donne*, Laterza, Roma-Bari

RAMELLA F., TORRE A., 1981, *Le associazioni devozionali*, in Romano G. (a cura di), *Materiali sulla religiosità dei laici. Alba 1698 - Asti 1742*, Regione Piemonte, L'Arciere. Cuneo

Regolamento per la Società delle Operaie di Venaria Reale, 1909, Stabilimento Tipografico R. Streglio, Venaria Reale

Risposte a questionario ministeriale sui servizi di assistenza all'infanzia ed agli inabili al lavoro e sulla beneficenza elemosiniera, 1902-1903, 1903, a cura dell'Ufficio Legale della Città di Torino, Tipografia Eredi Botta di L. Clemente Crosa, Torino, in ASCT, Miscellanea opere pie e beneficenza, 1903, n. 7

RODRIQUEZ V., 2007, *«Altrove trasferitosi e resosi indipendente». Un gruppo giovanile cattolico di Madonna di Campagna nei primi anni del Novecento*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

SACCHI G., 1989, *Associazione operaia femminile di Madonna di Campagna e Lucento*, in «Bollettino del Centro di documentazione storica della V Circoscrizione», n. 1, anno 1

SACCHI G., 2008, *La tintoria di filati di Felice Bosio al castello di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, anno VII, fasc. 1

SCHIAVI L., 1996-1997, *Territorio, industria e trasformazioni sociali in borgata Ceronda tra il 1877 e il 1908*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Relatore N. Tranfaglia

TESTORE C., MONDRONE D. (a cura di), 1950, *Enciclopedia cattolica*, Volume V, *EA-GEN*, L'Impronta, Firenze

TORRE A., 1995, *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell'Ancien Règime*, Marsilio, Venezia

Tra violenza e devianza. Ipotesi su forme di controllo comunitario e produzione di identità

di Marco Meotto

«Più il movimento è sperimentato, organizzato e politicamente cosciente, tanto meno lo si può ricondurre alle forme tradizionali della violenza popolare»
E. P. Thompson, *Rough music: lo charivari inglese*, 1981[1]

1. Introduzione

Questo articolo prova a suggerire spunti interpretativi di alcuni episodi di violenza collettiva e atti di devianza dai comportamenti normalmente accettati che si delineano in un contesto comunitario in via di trasformazione.

In prima istanza proveremo ad interrogarci sul valore sanzionatorio, simbolico o reale, che alcune pratiche violente di gruppo possono avere nella definizione della morale dominante all'interno di una comunità. In secondo luogo cercheremo di valutare se il ricorso ad azioni violente, che, in almeno un paio di casi, paiono ritualizzate, sia da leggersi come un elemento innovatore o conservatore della moralità comunitaria. Infine cercheremo di gettare luce su forme di devianza rispetto ai codici morali dominanti, cercando di scoprire se, alla base di determinate azioni, vi sia o meno una risposta conflittuale ad alcuni mutamenti in corso nella comunità[2].

Prima di addentrarci nel tema è bene premettere che l'ambito cronologico generale nel quale si colloca la riflessione è il medesimo di cui si occupano prevalentemente gli altri contributi presenti in questo numero dei «Quaderni del Cds», vale a dire il periodo compreso tra l'ultimo quarto dell'Ottocento e la vigilia della prima guerra mondiale.

[1] THOMPSON E.P., 1981, p. 137

[2] Il tema della violenza interessa sotto diversi profili le scienze umane e sociali, per allargare lo sguardo a contesti diversi da quello della presente ricerca si vedano DAS V., 2005; DEI F., 2004, pp. 29-50; DEI F., 2005; CORRADI C., 2009, in particolar modo pp. 17-38 e 87-110.

In tale arco di tempo i processi di cambiamento che coinvolgono Torino sono notevoli e in particolar modo si delineano nelle aree periferiche della città. Il cospicuo incremento demografico e il radicale mutamento della composizione sociale, causati dalla spinta attrattiva esercitata dall'industrializzazione, sono solo gli aspetti più evidenti della grande trasformazione che coinvolge, tra gli altri, anche il territorio e il tessuto sociale della periferia nord-ovest di Torino.

Di tali processi si sono interessate, negli anni passati, alcune ricerche effettuate dallo stesso Cds[3] e, più recentemente, il catalogo di una mostra dedicata al periodo[4], in cui sono stati rimarcati, alla luce dell'evolversi della ricerca storica, i tratti maggiormente significativi di tali mutamenti. Allo scopo di rendere, seppur in modo conciso, più chiaro il contesto in cui andare a situare le riflessioni che seguiranno, è comunque bene puntualizzare quali siano le dinamiche che interessano quest'area geografica nell'ultimo trentennio dell'Ottocento.

Tanto a Lucento, quanto a Madonna di Campagna, lo sviluppo produttivo e demografico comporta la nascita di nuove borgate di barriera, dove gli operai e le operaie impiegate nelle nuove industrie sorte in zona risiedono prevalentemente: Borgata Ceronda (già Borgata Gastaldi) per Lucento, Borgata Lanzo e Borgo Vittoria (già Borgata Levi) per Madonna di Campagna[5]. Accanto a ciò un altro dato sul quale è necessario soffermarsi, poiché sarà fondamentale nello sviluppo dei nostri ragionamenti, è il consistente peso che assume, nel contesto sociale di tali borgate, il lavoro femminile extra-domestico, in gran parte occupato nel distretto tessile di borgata Ceronda ma anche, come vedremo, in fabbriche poco fuori zona[6].

I cambiamenti a cui devono far fronte le comunità di Lucento e Madonna di Campagna – che, lo ricordiamo, nel primo quarto dell'Ottocento, costituivano ancora un'unica comunità – si articolano pertanto su diversi piani che, intrecciati tra loro, si influenzano e si alimentano l'un l'altro. L'intenso flusso immigratorio, il prevalere del lavoro salariato di fabbrica, l'imporsi della condizione lavorativa extra-domestica della donna sono almeno tre dei cardini attorno a cui si snoda il processo di produzione o di aggiornamento dell'identità colletti-

[3] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a); DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b); DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998; DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998; TABOR D., 2007 (a) e (b); BIANCO A., 2008; MEOTTO M., 2007

[4] *Ritorno (Il) delle donne in fabbrica*, 2011

[5] *Idem*, pp. 4-11. Per dare un'idea del peso dei cambiamenti basti osservare che tra il 1871 e il 1901 la popolazione dell'intera area quintuplica, passando da meno di 2.000 abitanti a oltre 9.000

[6] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 20-26

va prevalente e quello di rimodulazione dei codici morali all'interno della comunità[7]. Al rinnovo degli schemi identitari prevalenti partecipano, tuttavia, diverse forme embrionali di soggettività, più o meno articolate e più o meno consapevoli. Esse, ora limitandosi vicendevolmente, ora completandosi, si presentano spesso contemporaneamente sulla scena pubblica. Tra queste, almeno quattro interessano direttamente e in maniera specifica il nostro studio:

a) la *soggettività comunitaria o la comunità*[8] in senso proprio, intesa non come elemento originario e immodificabile, ma interpretata nel senso della sociabilità in mutamento, ovvero *«risultato dei processi di destrutturazione delle relazioni sociali e della loro ricomposizione»*[9];
b) la *soggettività dei lavoratori salariati dell'industria*, per i quali l'esperienza delle relazioni sociali interne alla fabbrica assume un'importanza cruciale nella costruzione di un'identità collettiva[10];
c) la *soggettività di genere*, che emerge nell'accesa dialettica relazionale che il nuovo ruolo assunto dalle donne-operaie innesta all'interno degli orizzonti culturali maggiormente radicati[11];
d) la *soggettività generazionale*, propria dell'emergente nuova condizione giovanile, che trova modalità di auto-definizione, come nel caso della soggetti-

[7] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 34-37

[8] Sul nesso e rapporto tra «*soggettività*» e «*comunità*» si veda NEGRI, 2007. Negri sottolinea come la condivisione di uno spazio linguistico-semanticosia un elemento centrale della costruzione di identità comunitarie. Egli si concentra sulla rivalutazione della concezione wittgensteiniana dei processi di produzione *soggettività collettiva* a partire dalla ricerca di «*nessi, nel linguaggio, fra soggettività e comunità come legami reali e produttivi*». Negri sottolinea inoltre come la critica filosofica e sociologica non abbia saputo sufficientemente apprezzare la concezione di Wittgenstein della «*soggettività come macchina linguistica, ovvero della produzione linguistica come produzione di soggettività in uno spazio comune*», cit. p.119-120. Gli aspetti di identificazione linguistica dello spazio comunitario sono tuttavia, anche in questo saggio, un ambito quasi totalmente inesplorato

[9] VITALE A.M., 2002, pp. 4-5. Vitale sottolinea che «*le varie modalità di organizzazione della socialità in forma di comunità possono essere lette come il prodotto storico dello scarto fra resistenza all'ordine sociale e normativo e regolazione sociale, volta a rendere compatibili – o incompatibili – queste resistenze*»; si veda anche VITALE A.M., 2007

[10] Il riferimento è qui alla costruzione identitaria e culturale intesa nell'accezione del «*farsi della classe operaia*», così come la intende E.P. Thompson nel suo celebre studio sulla costruzione della cultura operaia della classe lavoratrice inglese: THOMPSON E. P., 1968. Uno studio ormai classico sulla costruzione dell'identità operaia e sulla sua evoluzione, relativamente al caso piemontese, è quello di GRIBAUDI M., 1987

[11] Si veda SCOTT J.W., 1995, pp. 355-385 e PERROT M., 1995, pp. 446-482; KAPPELL A. M., 1995, pp. 483-519

vità di genere, beneficiando soprattutto dei mutamenti nell'ambito dell'organizzazione famigliare[12] e grazie alla nascita del *tempo libero*[13].

Anche le azioni violente collettive su cui concentreremo la nostra attenzione sono quattro, ma cercheremo di collegarci ad esse con il riferimento ad alcuni elementi di contesto che ci consentiranno lo sviluppo di riflessioni più articolate. In tre casi lo spunto di partenza sono le conseguenze giudiziarie che ciascuna pratica si è lasciata alle spalle[14]: alcuni atti processuali sono pertanto le fonti più importanti a partire da cui prendono il via le successive ricostruzioni. Solo in un caso la fonte su cui baseremo principalmente la nostra ricostruzione dell'episodio è di origine privata e si tratta delle relazioni quotidianamente redatte da un dirigente industriale della fabbrica Mazzonis di Lucento, materiale già edito in un numero passato di questa rivista[15].

2. Scena prima: un'insolita processione

Madonna di Campagna, piazzale della Chiesa, pomeriggio di giovedì 11 giugno 1903[16].

Un numero consistente di abitanti della borgata è in procinto di partecipare alla processione del Corpus Domini. Già alle 14.30, tuttavia, il parroco di Madonna di Campagna, don Martinengo, che si appresta ad entrare in chiesa per predisporre la cerimonia, scorge, nel piazzale antistante l'edificio sacro, un drappello di una quarantina di giovanotti[17] che lo osservano con aria di scherno. È da

[12] Per il contesto locale DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 34-43 e MEOTTO M., 2005; per un quadro europeo più generale si veda GUTTORMSONN, 2003, pp. 355-395

[13] Sulla nascita del tempo libero come conseguenza dell'età industriale si veda HOBSBAWM E.J., 1986, pp. 78-85

[14] Lo spunto di partenza per la ricostruzione e l'analisi di due dei quattro episodi presi in rassegna è stato offerto dalla ricerca di CUMINO L., 2004-2005, pp. 91-95

[15] MEOTTO M., 2007

[16] La ricostruzione dell'episodio al quale, come negli altri casi, si cercherà di dare una scorrevolezza narrativa è basata sulle informazioni reperibili in Archivio di Stato di Torino (d'ora in poi AST), Sezioni Riunite, Tribunale di Torino, Verbali di Dibattimento, *Udienza del 15 ottobre 1903* e su gli articoli pubblicati su «La Stampa» n. 161 del 12 giugno, n. 165 del 15 giugno e n. 167 del 18 giugno 1903

[17] Gli imputati al processo saranno 18, ma sui giornali che ricostruiscono gli avvenimenti si fa cenno a una quarantina di giovani; «La Stampa», *Una processione fischiata da giovani anticlericali*, n. 161 del 12 giugno 1903

questo gruppo di inconsueti frequentatori delle funzioni che leva, qualche istante più tardi, una salva di fischi e di urla di disapprovazione all'indirizzo del sacerdote, proprio mentre questi, solennemente, si appresta a varcare la soglia della chiesa.

Il pomeriggio, ricco di sorprese, è appena iniziato e i protagonisti, che insistono con il *fuori programma*, sono ancora i *giovani fischiatori*. Essi entrano in chiesa in ordine sparso e danno luogo a un inatteso fuori programma «*rivolgendo il dorso all'Ostia Consacrata nelle adiacenze dell'altare sul quale quella stava apposta*»[18]; quindi imbrattano l'acqua benedetta e «*molestano anche alcuni fedeli che ivi pregavano*»[19].

L'obiettivo evidente del gruppo di *guastatori* è quello di mandare a monte la processione e per farlo puntano a terrorizzare anche i fedeli che attendono l'avvio della processione fuori dall'edificio sacro. Dopo aver circondato una donna che, agghindata di tutto punto, attende il passaggio della processione, la bersagliano di equivoche considerazioni, con l'esplicito intento di scoraggiarla a rimanere: «*Chi sa se costei porterà stasera a casa tutti quanti gli ornamenti che ha indosso?*»[20].

Gli atti processuali proseguono nella descrizione degli avvenimenti, riferendo come i giovanotti «*ammiccando al tabernacolo e al Cristo in esso custodito dicessero ancora "Chi sa se quel che è là farà il miracolo d'impedire..." volendo certamente con ciò significare che nessuna potenza sovrumana avrebbe loro impedito di mettere in esecuzione il loro proposito, qualunque ne fossero state le conseguenze*»[21]. Ed effettivamente la processione subisce un iniziale ritardo, causato dalla necessità del parroco di assicurarsi la protezione degli agenti di Pubblica Sicurezza, allertati delle possibili manifestazioni da una precedente nota informativa della Questura, ma presenti sul posto in numero non sufficiente per arginare le intemperanze del nutrito gruppo di contestatori[22].

Mentre gli agenti pervenuti sono ancora in attesa di rinforzi, il drappello dei giovani contestatori, non appena la testa della processione fa capolino dalla porta della chiesa, non esita a prodursi in nuovi e più forti fischi e sberleffi, accompagnati dal grido di «*Abbasso la Calotta! Abbasso i preti!*». Anzi l'oltraggio continua: provocatoriamente uno dei giovani, quello che si rivela come l'elemento

[18] AST, Sezioni Riunite, Tribunale di Torino, Verbali di Dibattimento, *Udienza del 15 ottobre 1903*

[19] *Ibidem*

[20] *Ibidem*

[21] *Ibidem*

[22] «La Stampa», n. 165, 16 giugno 1903

più carismatico del gruppo[23], si affianca al baldacchino che sorregge il Corpus Domini e gli passeggia affianco con un cappello a larghe tese ben calato sulla testa[24]. Tutto ciò avviene mentre i suoi compagni continuano ad agitarsi all'urlo di «*Viva Giordano Bruno, viva Savonarola!*»[25].

Il resoconto dei fatti pubblicato su La Stampa sottolinea che, a quel punto, si fecero sentire «*le vivaci proteste da parte degli operai cattolici che scortavano il Sacramento*», tanto che alle provocazioni segue di lì a poco un parapiglia che manda definitivamente a monte la regolarità della processione[26]. Nel dibattimento processuale si parlerà di accenni di colluttazione tra fedeli e *disturbatori* che vengono sedati solo dal massiccio intervento degli agenti di pubblica sicurezza. Il bilancio delle operazioni di polizia è di 18 *provocatori* identificati e fermati, mentre una ventina di altri protagonisti del parapiglia riesce a darsi alla fuga. Tra gli episodi che meglio illustrano la degenarazione della giornata si segnala il ferimento di Antonio Domino, uno degli operai cattolici che partecipava alla processione. Egli, postosi, insieme ad altri, a protezione del Sacramento, dopo essere entrato in contatto fisico con uno dei contestatori, viene da quest'ultimo colpito con una bastonata sul capo[27].

Chi sono i giovanotti che hanno organizzato questa insolita variazione al tema della processione del Corpus Domini? E, soprattutto, da quali scopi sono animati? A guidarli, almeno secondo la ricostruzione processuale, è l'allora ventisettenne Domenico Zavattero, di idee anarchiche, ben noto alla Questura e attivo protagonista nella propaganda politica a Madonna di Campagna. Gli altri diciassette sono quasi tutti più giovani di Zavattero (con l'eccezione di Antonio Bosco, ventinovenne), alcuni addirittura molto giovani, come Antonio Salvetti, diciassettenne, o Ugo Nanni, appena diciottenne e sono accomunati dalla condizione di essere immigrati di prima generazione, cioè residenti a Torino ma nati altrove. La maggior parte dei fermati è nota, per altri precedenti, alla Questura

[23] Si tratta dell'anarchico Domenico Zavattero (1875-1947), immigrato a Torino e molto attivo sin da inizio Novecento. Per un suo breve profilo si vedano, oltre ai cenni presenti in DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 41-49, la voce a lui dedicata in ANTONIOLI M., BERTI G., FEDELE S., LUSO P., 2004. Zavattero fu autore di numerosi pamphlet di pubblicistica politica, valga a titolo di esempio il bilancio dei suoi primi vent'anni di attività politica: ZAVATTERO D., 1913

[24] «La Stampa», n. 165, 16 giugno 1903

[25] AST, Sezioni Riunite, Tribunale di Torino, Verbali di Dibattimento, *Udienza del 15 ottobre 1903*

[26] «La Stampa», n. 165, 16 giugno 1903

[27] «La Stampa», n. 167, 18 giugno 1903

che li identifica in prevalenza come socialisti[28]. Nel complesso il gruppo – pur facendo riferimento alle tendenze più radicali del movimento operaio – pare tuttavia eterogeneo dal punto di vista della militanza politica vera e propria ed è accomunato solo dalla scelta di prendere parte a un'esplicita azione anticlericale, il cui fine, non secondario, è anche costituire una turbativa della vita religiosa comunitaria[29].

3. Primo interludio. Trasformazioni della moralità comunitaria

È ora necessario allargare il nostro sguardo su alcuni mutamenti che intervengono nella moralità comunitaria per cogliere adeguatamente come, nell'azione violenta messa in atto in occasione della processione, possano leggersi almeno due diversi moventi intrecciati tra loro. Da un lato abbiamo l'emergere di un'insofferenza, manifestata da parte di una componente minoritaria, seppur significativa, della comunità, verso le relazioni e i codici comportamentali dominanti e tradizionali; dall'altro vi è anche la presenza di elementi che inducono a scorgere, internamente alla comunità stessa, un più ampio conflitto latente, quello tra mondo cattolico e orizzonte socialista, di cui una situazione estemporanea e, a tratti, eversiva, come quello presentata, è una proiezione deformante.

Gli anni di inizio secolo avevano già visto articolarsi i primi conflitti tra la comunità e i socialisti. Essi tuttavia, nel decennio precedente, avevano saputo conquistare, da parte della comunità di Madonna di Campagna, un diffuso riconoscimento (sancito dall'elezione al Parlamento di Roma di Oddino Morgari) grazie alla loro difesa della principale risorsa comunitaria, cioè il lavoro salariato, senza però che questo successo mettesse in discussione altri presupposti della moralità diffusa. I contrasti vertevano soprattutto sulle proposte avanzate dai socialisti *intransigenti*, cioè aderenti all'ala massimalista del partito, di delegare la gestione delle risorse (ad esempio la contrattazione salariale, la salvaguardia del

[28] AST, Sezioni Riunite, Tribunale di Torino, Verbali di Dibattimento, *Udienza del 15 ottobre 1903*

[29] La scissione tra anarchici e socialisti, che comporta l'espulsione dei primi dal Circolo educativo socialista, avviene nel 1902: anche sul tema delle le iniziative di carattere anticlericale tra socialisti e anarchici vi sono talora divergenze. L'anno successivo ai fatti descritti, in un comizio sul tema «*Socialismo e anticlericalismo*» si assisterà ad un botta e risposta tra Francesco Barberis, noto esponente socialista locale, e l'anarchico Enrico Richieri, (*Il Grido del Popolo*, 27 agosto 1904, citato anche in DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), p. 43)

reddito o la previdenza sociale) alle organizzazioni centralistiche, quali la Camera del Lavoro, vicine al partito, ma esterne alla comunità[30].

Questa divergenza appare evidente proprio all'inizio del 1903 quando, in seno alla Società di Mutuo Soccorso di Madonna di Campagna, si sviluppa una *querelle* che si trascinerà per parecchi mesi[31]. Una parte dei soci contesta ad altri associati, legati al movimento socialista organizzato e alla Camera del Lavoro (quali Actis, Massone, Mazzuccato), la volontà di «*incorporare la Società e i suoi magazzini di Previdenza nell'Associazione Generale degli Operai e nell'Alleanza Cooperativa*»[32]. Un'assemblea della Società di Mutuo Soccorso, convocata nel gennaio del 1903 appositamente per chiarire i punti oggetto della contesa, degenera in un acceso battibecco tra gli intervenuti[33]. I socialisti, che negano di aver mai proposto la fusione con l'Associazione Generale degli Operai, sostengono che all'assemblea siano stati spesso interrotti «*da un energumeno spalleggiato da quattro araldi […] padronali*» e che alla riunione siano comparsi soci normalmente poco presenti, «*quasi tutta gente che non si vedeva mai in società*»[34]. In un articolo pubblicato sul Grido del Popolo, riferendo dell'assemblea, si sottolinea poi che gli intervenuti fossero prevalentemente «*tutte persone, non certo operai delle officine, che hanno ottimi stipendi, e che non fanno certo gli interessi degli operai, ma bensì quello dei loro padroni*» e si insinua più avanti che dietro a queste dinamiche si celino gli interessi di alti soggetti della comunità, quali «*esercenti e artigiani […] e la Società Cattolica*»[35].

Che sia in corso, all'interno della borgata di Madonna di Campagna, un avvicinamento tra il mondo cattolico e il notabilato di ispirazione liberale, spesso artefice, nei decenni precedenti di politiche lavorative e assistenziali di taglio paternalistico, apparirà evidente di lì a poco con la costituzione del comitato per le celebrazioni del bicentenario della battaglia del 1706[36]. Ciò che è interessante osservare è tuttavia che questo tentativo di mantenere il controllo sulla comunità

[30] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 34-43; per il contesto torinese BONOMI P., 1979, pp. 62 segg.; SPRIANO P., 1972, LEVI G., 1985

[31] Su queste dinamiche si veda l'articolo di TABOR, 2007, nel quale si presenta in modo articolato l'affermazione del socialismo a Madonna di Campagna

[32] AST, Sezioni Riunite, *Questura di Torino, Comizi pubblici e conferenze socialiste, anno 1903, mazzo* 152, Conferenza del 2 gennaio 1903

[33] TABOR, 2007, p. 25

[34] «Il Grido del Popolo», 17 gennaio 1903

[35] «Il Grido del Popolo», 24 gennaio 1903

[36] Per una disamina completa delle dinamiche che accompagnano l'organizzazione dei festeggiamenti per il bicentenario del 1706 si veda ORLANDINI R, TABOR D., 2005

si colloca in un momento in cui i processi di cambiamento avviati con l'industrializzazione hanno ormai trasformato radicalmente la composizione del tessuto sociale della comunità stessa. La condizione salariata industriale è l'orizzonte occupazionale più diffuso tra la popolazione, che inizia inoltre a essere composta principalmente da nuovi immigrati che risiedono soprattutto in Borgata Lanzo. Lo spostarsi del baricentro demografico ed economico verso la *borgata di barriera* cela anche la maggiore propensione, da parte della nuova manodopera immigrata, a calarsi in un diverso contesto relazionale e in un nuovo reticolo sociale che, prescindendo dai tradizionali legami comunitari di Madonna di Campagna, elabora una nuova identità.

Gli operai immigrati, evidentemente privi di legami locali forti e ormai difficilmente inseribili nell'insufficiente sistema di relazioni paternalistiche, tendono a sviluppare un autonomo senso di appartenenza, basato su schemi di identificazione in parte sovra locali e in parte elaborati a partire dalla comune condizione sociale. In quest'ottica la proposta socialista, pur dovendo sciogliere il nodo della gestione delle risorse in maniera centralistica (cioè attraverso la Camera del Lavoro e le organizzazioni affini) o in modo decentrato (lasciando spazi alle preesistenti reti collegate al movimento mutualistico), esercita un'attrattiva maggiore rispetto a quella del notabilato liberale.

Solo la Chiesa e, più in generale, il mondo cattolico hanno la possibilità di sottrarre spazio ai socialisti sul terreno della costruzione identitaria tra i nuovi arrivati nella comunità. Nell'orizzonte cattolico dimensione locale e dimensione sovra-locale convivono come nella proposta socialista, se non meglio[37]. Così si sviluppa un progressivo avvicinamento tra liberali e cattolici. Questi ultimi puntano a fronteggiare la capacità di penetrazione socialista: essi si propongono come mediatori del conflitto sociale e offrono modelli di inserimento nella comunità che riescono a coniugare la nuova condizione lavorativa prevalente con alcuni aspetti della tradizionale rete sociale. I liberali invece tentano, dialogando con il mondo cattolico, di recuperare il peso sociale sulla comunità che, a partire dagli scioperi del 1896, si era ormai incrinato[38].

Alla luce di queste dinamiche è possibile comprendere come mai, da parte delle forme organizzate del movimento dei lavoratori, vi sia un accentuarsi delle campagne anticlericali e perché le organizzazioni cattoliche o, più genericamente, le forme di rappresentazione pubblica della Chiesa divengano il bersa-

[37] Si vedano gli articoli di BIASIN M. e LEVI A. su questo stesso numero

[38] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 20-22; si veda anche BONOMI P., 1979, pp. 65 segg.; SPRIANO P., 1972

glio di una diffusa ostilità. Ciò accade perché il terreno di confronto è ormai quello della conquista rituale dello spazio pubblico, campo sul quale la Chiesa parte indubbiamente avvantaggiata. Tornando qualche tempo più tardi sull'episodio della processione, lo stesso Zavattero sosterrà in un comizio in barriera di Lanzo che l'obiettivo delle provocazioni durante il Corpus Domini non era certo «*menomare la libertà e di impedire ad altre persone di idee opposte a loro la loro manifestazione, ma solo protestare contro il sistema delle autorità locali*»[39]. Con queste affermazioni Zavattero intende sottolineare come la legittimità a svolgere iniziative in spazi pubblici, come le vie e le piazze della borgata, fosse garantita per le manifestazioni di impronta cattolica, mentre le autorizzazioni per altre manifestazioni venivano più raramente concesse.

Accanto a ciò bisogna però aggiungere che parte dei profondi mutamenti socio-economici che caratterizzano il periodo, su tutti il ritorno in fabbrica delle donne, colgono in parte impreparati gli stessi socialisti e il movimento operaio più in generale. Come vedremo più avanti, i socialisti non riescono a fornire all'emergere della questione lavorativa femminile una risposta chiara, lasciando molto spazio alle organizzazioni cattoliche che, pur proponendo una soluzione conservativa nelle intenzioni, si rivelano molto più permeabili alle esigenze delle donne stesse[40]. Questo ulteriore elemento, cioè la buona capacità di penetrazione dei cattolici tra le lavoratrici, permette di interpretare meglio la rinnovata ostilità e l'accentuarsi della competizione con il mondo cattolico.

La vicenda della processione del Corpus Domini del giugno 1903 può quindi essere letta all'interno di un contesto in cui il confronto con le forme organizzate del cattolicesimo è indubbiamente all'ordine del giorno. Abbiamo tuttavia già affermato come il conflitto generale tra cattolici e socialisti non sia l'unica chiave interpretativa dell'episodio e sarebbe pertanto riduttivo limitarsi a questa chiave di lettura, non cogliendo l'emergere di alcune peculiarità.

È bene precisare che la specificità degli avvenimenti dell'11 giugno, caratterizzati da un ricercato uso scenografico e rituale della violenza, della prevaricazione e della provocazione, non risponde alle modalità abituali con cui i socialisti provano a sostituirsi alla Chiesa nello spazio pubblico locale. Generalmente la strategia di penetrazione dei socialisti non è basata sullo scontro violento con i cattolici ma su una pacifica sovrapposizione. A poco meno di un anno di di-

[39] AST, Sezioni Riunite, Questura di Torino, *Comizi pubblici e conferenze socialiste, 1903*, mazzo 152, 11 settembre 1903

[40] Sull'argomento si veda più avanti il paragrafo 9 di questo articolo e il contributo di LEVI A. contenuto in questo stesso numero.

stanza dalla rocambolesca processione del Corpus Domini, si verifica una conquista *non violenta* da parte dei socialisti dello spazio pubblico nella comunità in occasione della conclusione del corteo del Primo maggio del 1904 e con la festa, che si prolungherà fino a tarda serata, presso il Circolo Educativo Socialista di Borgo Vittoria[41].

In questo modo si procede anche a rielaborazioni di ritualità ben radicate nell'immaginario comunitario, come nel caso del Natale. In occasione della festa organizzata dal circolo socialista per il Natale del 1904, si assiste alla risemantizzazione di simboli e rituali in direzione di un nuovo orizzonte pedagogico per l'intera comunità. Il riconoscimento del calendario festivo tradizionale diventa l'occasione per introdurre, in un nuovo e diverso spazio celebrativo rispetto alla consuetudine, un nucleo di contenuti che agli elementi religiosi tradizionali sovrappone, attraverso un curioso sincretismo, spunti di riflessione politica e sociale. Sono sufficienti alcuni cenni alle modalità con cui si svolge la festa per cogliere l'articolazione di questa dinamica.

La sera della vigilia di Natale sono previsti presso il circolo due spettacoli, entrambi a cura della filarmonica socialista[42]: il primo, dal titolo *Triste Natale*, è un bozzetto scritto dal direttore della filarmonica e della corale, Mazzuccato; il secondo è il dramma sociale *Senza Patria*, opera di Pietro Gori, spesso rappresentato in quegli anni negli ambienti anarchici e socialisti. Il giorno di Natale si tiene poi una conferenza dell'onorevole Morgari dal titolo *Il Natale del Redentore*, in cui l'oratore richiama la figura di *Gesù socialista*, simbologia che in quegli anni trova riscontro e diffusione nella pubblicistica del movimento operaio e in alcuni rituali popolari[43]. Emerge quindi, accanto alla dimensione della festa e all'appropriazione di una ritualità ben radicata, la volontà di affermareuna nuova e autonoma simbologia, attraverso un'opera di graduale penetrazione.

L'anarchico Zavattero e i giovani socialisti che partecipano ai fatti del giugno 1903 si pongono invece in una prospettiva diversa. Essi compiono una sorta di *fuga in avanti* rispetto a ciò che può essere comprensibile per la comunità, andando a toccare nel vivo, e con una pratica quasi carnevalesca di irrisione, elementi consolidati e ben riconosciuti del contesto locale[44]. L'invito a superare i

[41] AST, Sezioni Riunite, *Questura di Torino, Processioni religiose, mazzo 31,* 25.12.1904, citato anche in TABOR D., 2007 (a), pp. 43-44

[42] «Il Grido del Popolo», 24 dicembre 1904

[43] TABOR D., 2007 (a) p. 45; si vedano inoltre BURATTI G., 1996 e NESTI A., 1971

[44] L'articolo di BIASIN M., 2009, pubblicato su questo numero dimostra tuttavia che, nella vicina borgata di Lucento, in realtà la Chiesa stesse cercando di recuperare uno spazio pubblico dal quale, dopo l'unificazione italiana, era stata gradualmente esclusa. La ripresa di ritualità abbandonate e la fondazione di associazioni

codici comunitari e proiettarsi verso gli ideali più astratti della *classe sociale* è in questa circostanza radicale e sembra andare ben oltre la dialettica delle relazioni tra anarchici e socialisti[45]. Non a caso la solidarietà verso l'episodio viene espressa la domenica successiva anche da molti giovani socialisti torinesi che, dal palco di un'iniziativa anticlericale che si tiene presso l'Associazione Generale degli Operai, prendono le difese di Zavattero, rinviato a giudizio insieme agli altri diciassette arrestati[46]. Sono soprattutto giovani militanti a prendere la parola dal palco, in assenza degli esponenti più autorevoli del Partito Socialista torinese[47], ed è curioso tuttavia osservare come, per giustificare l'anticlericalismo e le azioni del genere di quelle compiute da Zavattero, si ricorra ad uno schema interpretativo che involontariamente rivela le difficoltà dello stesso movimento operaio nella lettura del peso sociale della Chiesa. Sostiene infatti il giovane socialista Rappa che «*le processioni in cui si vedono tanti uomini vestiti da donna segnano che c'è ancora poca civiltà e poca evoluzione*»[48]. In questi stessi anni, i cattolici, forti del proprio radicamento nella moralità diffusa e capaci di riproporsi sotto nuove vesti sulla scena pubblica, stanno invece giocando una partita decisiva per la conquista dell'egemonia sulla classe operaia femminile, proprio ricorrendo allo strumento della rivisitazione di forme tradizionali di processioni devozionali per le strade delle borgate operaie[49].

devozionali e non di impronta cattolica si muovevano infatti in questa direzione. Pertanto una delle spiegazioni del fiorire delle iniziative anticlericali potrebbe proprio celarsi dietro l'inattesa capacità del mondo cattolico di riproporsi come punto di riferimento per la comunità.

[45] Gli anarchici erano stati espulsi l'anno prima dal Circolo Educativo Socialista appena sorto. Si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), pp. 40-43. Più in generale sulle dinamiche interne al movimento operaio ad inizio Novecento si veda BELLOMI P., 1979

[46] «La Stampa», 15 giugno 1903, n. 164, p. 2

[47] L'assenza degli elementi di spicco del Partito socialista torinese permette una maggiore convergenza delle giovani leve con le posizioni degli anarchici. A distogliere l'attenzione dei vertici del partito è il complicato contesto internazionale di quei giorni che distoglie momentaneamente l'attenzione dalle questioni locali: l'11 giugno si verifica l'attentato della Mano Nera che stermina l'intera famiglia reale di Serbia aprendo le porte al colpo di stato dei Karađorđević (per approfondire STIPČEVIĆ N., 1999, pp. 35-40)

[48] «La Stampa», 15 giugno 1903, n. 164, p. 2

[49] Si vedano il paragrafo 9 del presente articolo e il contributo di LEVI A., 2009

4. Scena seconda: una minestra in giallo

Nella notte di domenica 19 giugno 1904, una colluttazione, le cui dinamiche appaiono poco chiare, ha luogo dinanzi al caffè Casalegno, non lontano dalla Conceria Durio, e scuote la calma di quell'angolo di Madonna di Campagna. Proveremo ora a ricostruire gli eventi di quella notte grazie agli atti del dibattimento processuale che ne seguì[50].

Tra le undici e mezza e mezzanotte, l'avvocato Spirito Vandetti, il cassiere delle Concerie Durio, Ettore Parisi, e il conciatore Antonio Gallone, escono dal caffè Casalegno, dove avevano trascorso la serata giocando a biliardo con altri avventori. Appena pochi passi oltre la porta d'uscita, vengono – secondo la loro testimonianza – fatti oggetto di una fitta sassaiola. A detta delle vittime, la responsabilità del lancio di sassi, sedato dall'intervento di due guardie municipali, è di un gruppo di *giovinastri* che si erano nascosti ad attenderli nel buio della via.

I giovinastri, in parte arrestati dalle guardie sul momento e in parte identificati in indagini successive, sarebbero cinque giovani, accomunati dalla condizione di immigrati a Madonna di Campagna dalla vicina Caselle. Si tratta dei fratelli Francesco e Giacomo Rostagno, di 23 e 19 anni, dei fratelli Antonio e Giuseppe Zucco, di 27 e 24 anni, e di Antonio Merlino di 19 anni. Tutti e cinque sono imputati di violenza e lesioni ai danni di due guardie municipali e di minacce nei confronti di Ettore Parisi, Spirito Vandetti e Antonio Gallone, presenti al processo come parte lesa. I due fratelli Zucco al momento del processo risultano latitanti, colpiti da un mandato di cattura; sono invece presenti i due Rostagno, insieme a Merlino, che, in base alla sentenza, sarà l'unico ad essere assolto, mentre gli altri quattro imputati, compresi i fratelli Zucco in contumacia, saranno condannati a pene variabili tra i sei e gli otto mesi di reclusione[51].

La lettura del verbale del dibattimento permette di isolare due aspetti della vicenda. Da un lato, emerge una forma di aggregazione giovanile che, attraverso insofferenze generazionali le cui cause non sono facili da individuare, indirizza i propri comportamenti verso atteggiamenti di *devianza* e *violenza di strada*[52].

[50] AST, Sez. Riunite, Verbali di Dibattimento, Udienza del 14 Settembre 1904

[51] *Ibidem*

[52] Altri esempi noti di violenze di strada che si registrano nel periodo in esame nel contesto di periferia urbana di cui ci stiamo occupando sono citati in DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), p. 19-20. Si tratta di una rissa che si svolge durante la festa patronale di Madonna di Campagna nel 1887 (su cui si sofferma anche SACCHI G. nell'articolo presente in questo numero), di uno stupro che si verifica sullo stradale di Lanzo a Madonna di Campagna nel 1892 e di un'aggressione con ferimento che ha luogo a Lucento nel 1896.

Dall'altro lato, attraverso un riferimento probatorio esiziale per la condanna degli imputati, si delinea l'esistenza di forme popolari di sociabilità informale e di reti relazionali riservate che intersecano il più vasto network dei tradizionali rapporti comunitari. Prima di osservare distintamente questi due aspetti è però necessario riprendere in mano il filo del dibattimento in aula.

Dal punto di vista della verità processuale, la colpevolezza degli imputati è rafforzata, oltre che dalla deposizione delle guardie municipali che arrestano in flagranza di reato Francesco Rostagno, dalle testimonianze dei tre convenuti all'udienza come parte lesa, dallo stesso titolare del caffè, Michele Casalegno, e da un altro avventore.

La ricostruzione del Pubblico Ministero punta a dimostrare la piena colpevolezza di tutti gli imputati, dal momento che tutti e cinque avevano trascorso la serata insieme, ma nonostante solamente i due Rostagno fossero stati riconosciuti chiaramente dai testimoni e dalle guardie come attivi protagonisti del tentato linciaggio a suon di pietre.

Attorno alle undici e un quarto, come confermato da Casalegno e da un altro avventore del bar, i cinque giovinastri sono visti uscire dal locale; alle undici e mezza il proprietario e alcuni avventori avvertono gli schiamazzi di una discussione accesa che ha luogo nel viottolo a fianco al caffè, si affacciano, vedono degli individui che frugano tra i sassi e i mattoni e – secondo più testimonianze – sentono uno di essi affermare che «*stasera di quelli che sono sopra ne uccideremo uno e poi andremo a mangiare la minestra da Apollonia*»[53]. Quest'ultima affermazione contiene almeno un paio di elementi sui quali occorre ritornare più avanti.

A seguito degli schiamazzi esce dal locale un avventore, Michele Dretto, conciatore ventiduenne: egli sostiene in aula di aver udito litigare in strada, di essere uscito dal locale per vedere che stesse succedendo, ma, appena fuori, di essere stato avvicinato da uno dei due litiganti (che in seguito avrebbe riconosciuto nei fratelli Rostagno), il quale gli avrebbe poi lanciato un'occhiata tanto minacciosa da indurlo a tornare dentro. Di lì a una decina di minuti, Dretto avrebbe quindi abbandonato il locale, insieme con la sua compagnia. I tre avventori che ancora si intrattenevano al biliardo (Vandetti, Parisi e Gallone) sostengono di essere usciti verso mezzanotte dal caffè e in questa circostanza avrebbe avuto luogo l'*agguato*[54].

La deposizione di Spirito Vandetti spicca per ricchezza di particolari. A mezzanotte, appena uscito dal Caffè, egli vede un individuo alto che, lisciandosi i

[53] AST, Sez. Riunite, Verbali di Dibattimento, Udienza del 14 Settembre 1904

[54] *Ibidem*

baffi, guarda lui e i suoi compagni con aria minacciosa; subito dopo i tre sono presi a sassate, come se il gesto di lisciarsi i baffi fosse una sorta di segnale convenuto. I lanciatori di sassi dimostrano però in questa circostanza scarsissima mira, perché nessuno dei tre avventori appena usciti viene colpito, mentre viene ferita di lì a poco una delle due guardie municipali sopraggiunte a sedare la rissa. I giovinastri tentano di darsi alla fuga, ma uno di questi, Francesco Rostagno, viene arrestato.

Fin qui la ricostruzione dei testimoni a carico del Pubblico Ministero. È nelle testimonianze della difesa che si riscontrano però alcuni particolari che, pur non essendo tali da rovesciare il quadro accusatorio, rendono la verità processuale secondaria rispetto alla ricostruzione del contesto sociale in cui l'episodio in questione si è svolto[55].

Innanzitutto il dato sorprendente è che tre degli imputati, i due Zucco e Merlino, si recano davvero «*da Apollonia*». Ed è proprio quest'ultima, Apollonia Neirotti, moglie di Pietro Gariglio, chiamata, insieme al marito, a testimoniare in difesa degli imputati, a confermarcelo. La donna racconta che, verso le undici e mezza[56], si erano presentati alla sua porta, come conferma anche il marito, i due fratelli Zucco chiedendo di poter mangiare. Apollonia aveva risposto che, a quell'ora, ormai non dava più da mangiare e pertanto i due Zucco si erano allontanati. Aveva però scorto in strada Merlino, al quale aveva chiesto cosa facesse ancora in giro; questi aveva risposto sostenendo di aver udito i due fratelli Rostagno litigare nel caffè vicino e di essersi pertanto trattenuto ad osservare come si evolveva la vicenda; la signora Apollonia aveva allora invitato Merlino a salire in casa. Questi aveva accettato e – come confermato dal marito di Apollonia – si era lì fermato sino al mattino successivo[57].

Le testimonianze di Apollonia e di Pietro Gariglio ribadiscono l'orario delle undici e trenta come momento della visita degli Zucco e di Merlino e forniscono così solo a quest'ultimo un alibi in grado di scagionarlo dalle accuse. I fratelli Zucco, non essendosi fermati da Apollonia, avrebbero avuto il tempo di ritornare nei pressi del caffè di Casalegno e partecipare così all'aggressione.

[55] Sull'approccio storico alle fonti processuali si veda, tra i tanti, GOZZINI G., 2004, p. 25: «*Convergenti nella ricostruzione dei fatti e del contesto, le strade del giudice e dello storico si dividono irreparabilmente al momento della sentenza perché compito del primo è quello di sanzionare i reati secondo le pene previste dalla legge, mentre compito del secondo è quello di smontare i meccanismi dei comportamenti umani per aumentare la comprensione*». Ancora sul tema dei rapporti tra storia e tribunali si veda GINZBURG C., 1991.

[56] Sull'orario vi è la più significativa delle incongruenze rispetto a quanto sostenuto dal Pubblico Ministero che, basandosi sulle testimonianze della parte lesa, pospone attorno a mezzanotte l'orario in cui ha luogo l'aggressione

[57] È ipotizzabile che Merlino sia un pigionante presso l'abitazione dei coniugi Gariglio

Eppure proprio nell'accettazione dell'alibi di Merlino sta la chiave di una vicenda contraddittoria. Se l'alibi fosse del tutto falso, allora Apollonia Neirotti e il marito sarebbero dei complici; in tal caso essi avrebbero probabilmente offerto una copertura anche ai fratelli Zucco, se solo i due, invece di darsi alla latitanza, si fossero presentati al processo in tempo per poter concordare con la difesa una versione comune dei fatti. Viceversa se la testimonianza di Apollonia e Pietro Gariglio fosse veritiera, vi sarebbero elementi discordanti nelle deposizioni della parte lesa: quale motivo avrebbe spinto i presunti colpevoli a manifestare le proprie intenzioni («*Ne uccideremo uno e poi andremo a mangiare la minestra da Apollonia*»), con il rischio di essere uditi, come pare essere avvenuto? E in ogni caso, perché avrebbero invertito l'ordine prestabilito dei loro piani, recandosi prima da Apollonia e poi provando ad «*ammazzarne uno*».

È fin troppo evidente che in entrambe le ricostruzioni, tanto in quella della pubblica accusa, quanto in quella della difesa ci siano delle incongruenze. Con i pochi elementi a disposizione non è possibile cimentarsi nella costruzione di ipotesi davvero alternative a quelle emerse dal dibattimento, ma dalle contraddizioni più palesi emergono alcune domande. Innanzitutto è necessario chiedersi se la sassaiola, il tentato linciaggio, la colluttazione con le guardie municipali, o qualunque di queste azioni si sia davvero verificata, possano essere o no indicatori di una forma di *ribellismo* oppure siano classificabili come forme di violenza spontanea ascrivibili a motivazioni di tipo sociale[58]. Cosa avrebbe spinto dei giovani ad ingaggiare una sassaiola contro degli avventori di un caffè?

In secondo luogo è bene indagare quale genere di relazione sociale intercorra tra gli imputati e Apollonia Neirotti e quale tipo di sociabilità sia sottesa all'ambiente in cui la stessa donna si muove. Nel corso del processo la donna si presenta come *donna di casa*, ma è evidente che ella supporti il bilancio famigliare, basato in prevalenza sull'attività di conciatore del marito, fornendo pasti a pagamento agli abitanti della zona o forse ospitando dei pigionanti. Emerge quindi dall'episodio un minuscolo frammento di un'articolata rete sociale informale che contemporaneamente ci rivela forme sotterranee di integrazione del reddito e canali di sociabilità alternativi rispetto a quelli canonici dell'osteria o del caffè[59].

[58] CHAPMAN, D. 1971, pp. 30 segg. Secondo Chapman esistono «*variabili che permettono di definire il rapporto stretto rapporto esistente tra stereotipi criminali (e la loro descrizione) e le gerarchie sociali*»; FOUCAULT, M., 1976, pp. 191-216. Purtroppo non sono molti gli studi che affrontano il tema della devianza sociale in ambito torinese nella fase dell'industrializzazione. Si segnala l'eccezione di VILLAR I., 2001, pp. 343-362, anche se tale ricerca si sofferma prevalentemente sui reati contro la proprietà.

[59] Per il caso locale si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b) e TABOR D., 2007; più in generale sulle condizioni materiali delle classi lavoratrici durante l'industrializzazione HOBSBAWM E. J., 1986

Se prendiamo per verosimile l'ipotesi dell'intenzionalità del reato e della sua premeditazione, resta in ogni caso da interpretare l'idea, palesata - secondo le testimonianze - da uno dei giovani, di commettere un omicidio e poi rifugiarsi (da Apollonia) in un contesto famigliare. Se così fosse veramente, da un punto di vista antropologico, ma anche in un approccio psicanalitico, la volontà di ricostruzione di un sistema di equilibrio socio-relazionale in un ambiente domestico famigliare racchiuderebbe la necessità di legittimare l'infrazione rappresentata dall'atto violento[60]. O, in alternativa, saremmo di fronte a una forma di rituale di iniziazione, in cui la prova di forza e coraggio è seguita dal pasto collettivo[61].

A questo proposito non possiamo ora tralasciare un'ulteriore traccia che emerge, in modo del tutto indiziario, dalla vicenda in esame. Non possiamo escludere che il progressivo dissolversi del controllo sulle dinamiche comunitarie da parte del notabilato, che via via si trasferisce fuori da Madonna di Campagna e che si esemplifica nell'inasprirsi delle rivendicazioni lavorative e della *lotta di classe* presso le concerie Durio, abbia anche degli strascichi in forme di conflittualità *sui generis*[62].

Per questo, nell'episodio del 19 giugno 1904, non dobbiamo trascurare la professione di operai conciatori propria degli aggressori[63] e dobbiamo porre in relazione questo dato con la condizione degli aggrediti. Due su tre sono in qualche modo inseribili nel contesto relazionale della controparte padronale, l'uno perché direttamente è il cassiere e quindi responsabile delle paghe della conceria, l'altro perché esercita un libera professione. Sebbene il terzo sia anch'egli un conciatore come gli aggressori – nell'ipotesi di una nebulosa motivazione di classe della violenza – nel dimostrare confidenza e intimità con il cassiere della Conceria e nell'intrattenersi con un avvocato, il fatto di essere un operaio non è certo un'attenuante, ma con maggior probabilità, un'aggravante, interpretabile come un tradimento della propria condizione.

[60] ŽIŽEK S., 2007, pp. 78-81. Secondo l'interpretazione psicanalitica neo-lacaniana alcune forme di violenza, apparentemente indecifrabili e autodistruttive, nascondono una ragione *di classe*: il caso della rivolta del 2007 nelle *banlieues* parigine è uno di questi, così come la vasta ondata di saccheggi e violenze che si abbattono su New Orleans dopo l'uragano Katrina. Si veda anche al proposito ARGENTI F., 2007.

[61] Sui rituali di passaggio si veda il classico TURNER V., 1972 insieme a VAN GENNEP A., 1981, p. 14 segg. e BOURDIEU P., 1982, p. 60 e segg.

[62] A partire dagli scioperi del 1896, la crisi della presenza del notabilato nella borgata è evidente. I tradizionali rapporti paternalistici con la manodopera si sono guastati e gli appartenenti alla classe imprenditoriale locale abbandonano la comunità. Si veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 21-24

[63] CUMINO L., 2004-2005, p. 93

Non va infine sottovalutato che i cinque imputati sono accomunati dall'origine geografica. Nativi di Caselle, essi sono, come buona parte della classe operaia della comunità, immigrati di prima generazione, proiettati nel sistema delle relazioni industriali della periferia torinese ma, per certi versi, sicuramente ancorati a modelli di solidarietà amicale di estrazione contadina[64]. È sin troppo facile ipotizzare che le maglie dei loro network sociali siano piuttosto strette: non è un caso che i fratelli Rostagno, tra i testimoni a proprio vantaggio, per dimostrare la propria buona moralità, si riducano a convocare un cugino di primo grado, tale Gerolamo Carletto, residente a Caselle, nonché un macellaio di Caselle, Natale Bonino. Sono prove di un'evidente marginalità rispetto alle reti sociali più robuste presenti all'interno della comunità: da questa condizione ai margini del reticolo sociale potrebbe sorgere un'insofferenza espressa attraverso una violenza apparentemente immotivata.

5. Secondo interludio. Disciplinamento sociale della condizione giovanile

Abbiamo rivolto la nostra attenzione verso un episodio di violenza di strada che ha luogo ai margini di un contesto aggregativo, quello dell'osteria, molto rappresentativo dei centri di sociabilità informale maggiormente riconosciuti nelle borgate operaie. Abbiamo anche provato ad accennare al fatto che caffè, osterie e trattorie non esauriscono gli ambiti e gli spazi fisici della produzione di rapporti sociali[65]: il caso della dimora di Apollonia Neirotti è in questo senso emblematico.

È significativo che nel momento in cui l'episodio descritto ha luogo, i socialisti di Madonna di Campagna e Borgata Lanzo stanno ormai conducendo da circa un anno una campagna di sensibilizzazione volta a sottrarre gli operai dall'«*ozio dell'osteria*» e indirizzarli verso i «*doveri*» della classe operaia[66]. Nel complesso l'attivismo politico dei militanti socialisti, proprio nel momento in cui il peso della componente operaia è preponderante, sembra così far emergere una sorta di insofferenza verso alcune tradizionali forme di relazione comunitaria e una maggiore volontà di controllo degli spazi di aggregazione.

[64] Sul movimento della popolazione in ingresso nella zona si veda veda DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 26-29 e MEOTTO M., 2005.

[65] MONTELEONE R., 1985, pp. 4-12

[66] «Il Grido del Popolo», 23 gennaio 1904

Il processo che porta il movimento operaio organizzato insieme ai socialisti a guadagnare lo spazio pubblico della comunità e a farsi *promotore di moralità* e *produttore di identità* appare in questo frangente contraddistinto da alcune tortuosità e da apparenti contraddizioni. Da un lato la strategia – pur con tattiche diversificate – pare essere volta a scalzare l'egemonia della chiesa e della religione tradizionale, come abbiamo visto nell'episodio della processione interrotta. Dall'altro, dopo aver suscitato nella comunità una certa sensibilità verso le proprie proposte, emerge la necessità dei socialisti di mantenere e rafforzare il peso assunto anche attraverso un'operazione di appropriazione del ruolo censorio e moralizzatore abitualmente svolto dagli ambienti religiosi ed ecclesiastici o dal filantropismo liberale, che spesso aveva promosso iniziative contro il degrado delle barriere operaie[67].

Allo stesso tempo è indispensabile tenere a bada le forme eccessivamente spontanee di aggregazione. Questo approccio emerge frequentemente, non solo a livello locale ma direttamente alla scala cittadina, nelle modalità di intervento che la Camera del Lavoro mette in atto durante gli scioperi delle lavoratrici del comparto tessile[68]. Generalmente queste agitazioni erano contraddistinte dalla scarsa propensione delle operaie ad essere eterodirette dai sindacalisti della Camera del Lavoro e questa insofferenza femminile destava sovente più di un grattacapo al sindacalismo torinese, i cui quadri erano prevalentemente uomini.

È limitante tuttavia leggere lo spontaneismo degli scioperi e delle proteste femminili come la semplice proiezione di uno scarto rappresentativo e di azione tra i quadri sindacali e la base operaia. Oltre alla differenza di genere, va tenuta in considerazione anche una fondamentale questione anagrafica: la maggior parte delle donne lavoratrici erano o giovani ragazze o giovani madri[69]. Accanto alla necessità di circoscrivere l'insorgere di embrionali forme di autodeterminazione femminile, la nuova moralità comunitaria deve confrontarsi anche con le problematiche poste dall'affermarsi di una condizione giovanile autonoma, un ambito di difficile confronto, poiché del tutto inedito.

Le *giovani donne* – in quanto *donne* e in quanto *giovani* - si ritagliano spazi di autonomia e di affermazione della propria condizione all'interno della sfera lavorativa, un contesto in cui la dimensione collettiva rende più fluido l'articolarsi

[67] BENENATI E., 1999, pp. 43-82; DELLA ROCCA F., 1999, pp. 83-108; ORTAGGI CAMMAROSANO S., pp. 109-172

[68] Si vedano più avanti la «*scena terza*» e la «*scena quarta*». Si rimanda anche a MEOTTO, M., 2007

[69] L'uscita della donna dal lavoro corrispondeva solitamente al momento in cui il primo figlio entrava nell'età lavorativa attiva e, conseguentemente, l'integrazione al reddito famigliare fornita dal lavoro femminile era quindi corrisposta dal lavoro del figlio, *Ritorno (il) delle donne in fabbrica*, 2011, pp.11-12

dei processi costruttivi della soggettività. É questa fluidità che impedisce all'indagine storica di distinguere chiaramente le varie sfaccettature identitarie del giovane proletariato femminile: l'essere donne, l'essere giovani e l'essere operaie si fondono forzatamente in una più ampia soggettività. Sullo spazio pubblico locale tale soggettività non riesce a rappresentarsi con piena legittimità senza incorrere in ostilità diffusa o senza dover mediare la propria immagine con altri elementi più accettati dalla comunità[70].

Per i giovani uomini, a differenza delle giovani donne, lo spazio di manifestazione della condizione giovanile non può essere la fabbrica, luogo in cui il controllo generazionale, frammisto a quello sindacale, è più forte e vincolante. I contesti tradizionali della sociabilità comunitaria si delineano come i luoghi d'aggregazione prevalente: si tratta appunto di osterie, bettole e esercizi simili. Attorno ai primi anni del secolo va delineandosi una prima generazione di giovani che dispone di una quota discrezionale del proprio salario da spendere in attività che prescindono dalla sussistenza. Anche dal punto di vista meramente anagrafico la condizione giovanile, intesa come una condizione in cui le responsabilità morali nei confronti della famiglia sono ridotte, si dilata: giovani mariti senza prole o scapoli che hanno superato i 25 anni partecipano a una condizione esistenziale analoga a quella dei diciottenni o ventenni.

Nei confronti di questa componente, oltremodo sfuggente, della comunità, i socialisti si trovano costretti a fare i conti. Sebbene siano proprio i giovani in senso lato ad essere maggiormente attratti dal messaggio socialista, la conquista dell'egemonia sulla comunità non può avvenire se non si offrono segnali rassicuranti indirizzati alla comunità tutta, mostrandosi anche censori di atteggiamenti *devianti*, ove il caso lo comporti. Sono tuttavia le stesse dinamiche demografiche, ormai indirizzate verso l'affermazione della famiglia nucleare, che rendono più stringente l'esigenza di affrontare il problema del controllo sociale della comunità. La soluzione proposta passa attraverso tentativi di disciplinamento sociale che si esplicitano in una sorta di nuova pedagogia pubblica[71].

Un simile indirizzo non può che essere di impronta paternalistica: in ambito socialista ciò ben emerge, sin dall'inizio del 1903, nella campagna di promozione della fanfara e del coro del *Circolo educativo socialista* di Borgo Vittoria. Nell'invito alla partecipazione si sottolinea come scopo di queste attività aggregative sia «*istruire ed educare i lavoratori strappandoli dall'osteria e dalle conversazioni li-*

[70] Si veda l'articolo di LEVI A., 2009 in questo numero, in cui si evidenziano le possibilità di conquista dello spazio pubblico femminile offerte dalle organizzazioni cattoliche.

[71] Sui mutamenti di moralità interni alla famiglia nucleare si vedano SARTI R., 2006, pp. 270-306 e PERROT M., 2001, pp. 76-131

cenziose e oziose della strada, ed educarli, oltre che con l'arte che ingentilisce, con delle continue conferenze per illuminarli sui doveri e diritti che spettano alla nostra classe»[72]. L'invettiva contro «*l'osteria e le conversazioni licenziose e oziose della strada*» assume quasi il medesimo tono e le medesime argomentazioni proprie degli ambienti liberali o cattolici.

Sembrano così essere passati decenni da quando le prime attività di sensibilizzazione e propaganda erano svolte dai socialisti, ancora privi di legittime sedi e di spazi propri, all'interno di trattorie e osterie, ma in realtà ancora pochi mesi prima numerose iniziative politiche e comizi erano stati promossi proprio in trattorie della zona[73]. D'altra parte – come ha ampiamente dimostrato la storiografia che si è occupata dell'argomento[74] – la posizione del movimento operaio nei confronti dei luoghi di ritrovo informale dei lavoratori assunse a lungo tratti ambigui «*per la contraddizione intrinseca tra i buoni propositi antialcolici e l'oggettiva importanza che le osterie avevano avuto nell'alfabetizzazione politica del proletariato*»[75].

L'attenzione e la frequentazione delle trattorie e delle osterie da parte dei socialisti a Madonna di Campagna e nella nascente Borgata Lanzo era stata quindi indubbiamente dettata dalla considerazione che questi erano gli spazi fondamentali di aggregazione e socialità dei lavoratori maschi e potevano così divenire un ottimo strumento di diffusione e propaganda ideologica. Ancora nell'ottobre del 1902 una significativa «*festa pro Camera del Lavoro*» aveva avuto luogo presso la Trattoria del Sole, in strada Lanzo 34, coinvolgendo circa 400 persone in un'iniziativa che presentava uno schema, in seguito adottato abitualmente, basato sull'affiancamento del momento politico di propaganda al momento di svago musicale o teatrale[76].

Il radicamento in quartiere, rafforzato dalla dotazione di sedi di ritrovo proprie, tuttavia, va di pari passo con la volontà di limitare quanto più possibile gli spazi di *socialità altra* rispetto a quanto le forme di organizzazione socialista possano offrire. Infatti, pur continuando a coinvolgere trattorie e osterie, l'attività di propaganda e gli appuntamenti iniziano ad essere concentrati soprattutto presso la sede del Circolo educativo: è la dimostrazione che si mira a costruire

[72] «Il Grido del Popolo», 21 febbraio1903

[73] TABOR D., 2007 (a)

[74] MONTELEONE R., 1985, pp. 4-12

[75] SBORDONE G., 2003, pp. 61-118 sui «*fasti del teppismo proletario*» *e* pp. 167-200 sulle osterie, botteghe e caffé

[76] AST, Sezioni Riunite, *Questura di Torino, Partito socialista. Comizi e conferenze, 1900-1903, mazzo* 149; TABOR D., 2007 (a)

un nuovo spazio di aggregazione, ben definito dal punto di vista identitario e caratterizzato, come la stessa intitolazione dimostra, dall'intento pedagogico nei confronti della comunità. La campagna contro il degrado delle osterie si inserisce in questo contesto: un tentativo di controllo sociale per arginare i pericoli derivanti dall'informalità delle forme aggregative più spontanee.

Episodi di violenza di strada, simili a quello analizzato, materializzano alcuni dei timori che i socialisti paventano. Nella circostanza presa in esame, la violenza, apparentemente gratuita o dettata da futili motivi di circostanza, può essere interpretata anche come pratica di affermazione identitaria. I giovani coinvolti nelle violenze, e poi processati in tribunale, possono essere considerati una *banda*, una *cricca*[77]: la loro azione è intrinsecamente costruita sulla dimostrazione di un'alterità rispetto alla controparte, vittima – almeno secondo la ricostruzione processuale – delle violenze.

«*Di quelli che sono sopra ne ammazzeremo uno*»: la frase pronunciata da uno dei fratelli Rostagno, per quanto possa anche suonare velleitaria, segnala la contrapposizione tra un *noi* e un *loro*, tra un soggetto identitario e uno antagonista.

«*E poi andremo a mangiare la minestra da Apollonia*»: il bisogno di ricostruire, dopo la prova di forza muscolare, l'equilibrio emozionale attorno a un tavolo è dimostrazione di voler socializzare e rielaborare all'interno del gruppo la reciproca complicità.

Anche sul piano della rappresentazione scenica si possono scorgere elementi simbolici che assumono il ruolo di *segni distintivi* di due diverse condizioni che si affrontano. *Loro* - le vittime – stanno al piano superiore, a giocare a biliardo; la *cricca* si trova al pianterreno. Ammazzare *uno di loro* (o sostenere di volerlo fare) significa procedere a un rovesciamento della condizione di partenza; rappresenta un tentativo confuso e contraddittorio di affermarsi nella contrapposizione.

I cinque giovani coinvolti – vale la pena ripeterlo – sono operai e immigrati di prima generazione dalla campagna circostante. Abbiamo già ricordato che la consistenza delle loro reti sociali nel contesto di Madonna di Campagna è ancora labile, come dimostra la presentazione dei testimoni al processo.

Ai giovani operai immigrati la proposta aggregativa e di coinvolgimento identitario avanzata dai socialisti può permettere di superare quelle barriere che rendono difficile il radicamento nella comunità. Tuttavia abbiamo descritto come tale offerta può spesso assumere rapidamente i tratti paternalistici del disci-

[77] Sullo sviluppo che avranno nei decenni a venire forme analoghe di aggregazione giovanile si veda ADDUCCI N., 2007

plinamento collettivo ai quali ci si vorrebbe sottrarre. Forme di devianza come quella analizzata diventano però al contempo reazione e giustificazione ai tentativi di controllo comunitario perseguiti dai socialisti.

La reazione è condotta da chi, trovandosi in una condizione di marginalità e di scarso radicamento, promuove modalità di aggregazione e rafforzamento dei propri vincoli identitari. Ciò può avvenire attraverso varie pratiche che spaziano dalla frequentazione assidua di osterie e luoghi simili, alla contrapposizione fisica nei confronti di chi si ritiene rappresentare un'alterità rispetto al proprio orizzonte di riferimento[78].

Allo stesso tempo il rifiuto o la scarsa propensione all'inserimento nella rete di socialità che si va imponendo maggiormente (quella socialista) sono atteggiamenti visti con sospetto da chi vorrebbe proporre sulla scena pubblica una rappresentazione condivisa della condizione dei salariati dell'industria. I socialisti, nel promuovere forme di aggregazione via via sempre più improntate al moralismo, temono e condannano le situazioni imprevedibili e marginali che potrebbero incrinare la propria presentabilità morale di fronte alla comunità.

6. Scena terza: serenate notturne

La sera di venerdì 13 luglio 1906, nella tranquillità delle proprie mura domestiche, la famiglia Martini, residente in Borgata Lanzo, sta consumando la propria cena. All'improvviso la tranquillità della casa viene prima disturbata e, in seguito, definitivamente scossa da un confuso e insistente baccano proveniente dall'esterno[79]. Grida sempre più intense vengono scandite da una folla di individui che, con una messinscena che alterna minacce roboanti ad apoteosi di goliardiche strida, si è avvicinata alle finestre dell'abitazione in cui i Martini stessi risiedono.

[78] Si veda D'ALESSANDRO, 2006, pp. 85-100 e DAHRENDORF R., 1990 in particolar modo il capitolo 7 «*Il conflitto dopo la classe*»

[79] Questi dati e quanto segue, relativamente alle vicende della sera di venerdì 13 luglio, vengono ricostruiti sulla base delle testimonianze offerte da Luigia e Tommaso Martini nel corso del dibattimento per il processo a cui è sottoposto Francesco Barberis, noto militante socialista di cui si dirà in seguito. Barberis è accusato di aver ostacolato la libertà di lavoro e aizzato gli scioperanti contro gli operai che facevano ritorno al lavoro durante lo sciopero del Cotonificio Poma. In particolare al Barberis viene contestato il comportamento di ostacolo alla libertà del lavoro per chi voleva sospendere lo sciopero. Egli è ritenuto inoltre responsabile di aver aizzato la folla di operai scioperanti contro coloro che ritornavano al lavoro e, in particolare, è accusato di violenze e persecuzioni nei confronti di Tommaso e Luigia Martini, padre e figlia, impiegati come operai presso il Cotonificio. AST Sez. Riunite, *Verbali di Dibattimento*, «Udienza del 22 Dicembre 1906»

Mano a mano che il frastuono cresce, Tommaso, il capofamiglia, inizia a intuire di che cosa possa trattarsi e comprende che forse è il caso di chiudere le imposte e sbarrare le finestre. Lo zelo è giustificato: all'apparire alla finestra del profilo di Tommaso Martini, zoppicante e affaticato al termine di una giornata che già si era rivelata movimentata, gli uomini e le donne[80] in strada iniziano a lanciare sassi e altri oggetti verso le finestre. Il Martini fa così appena in tempo ad accostare i battenti, prima che le pietre comincino ad infrangervisi contro. Riesce di sfuggita a cogliere alcuni visi noti tra la folla assiepata in strada[81]. Alla sassaiola segue, da parte della congrega riunita in strada, un tentativo, non sappiamo se con finalità intimidatorie o con qualche velleità di riuscita, di forzare il portone. Intanto le voci dei partecipanti a questo curioso e inconsueto rituale notturno iniziano a scandire parole che suonano familiarmente chiare a chi si sta rifugiando in casa: sono le medesime attestazioni di disprezzo e condanna che, poco dopo l'alba di quella stessa mattina, avevano accompagnato il tentativo d'ingresso in fabbrica di Tommaso e di sua figlia Luigia.

«*Crumiri!*» si sente urlare in strada. «*Scannateli*» ribadiscono altre voci.

Nel buio delle mura domestiche, mentre la *serenata* in strada non accenna a diminuire di intensità, Tommaso e Luigia Martini, padre e figlia, ripensano a come era iniziata tutta quella strana storia.

I mesi che avevano preceduto il fatidico venerdì 13 erano stati contraddistinti da significative difficoltà lavorative per la famiglia Martini. Il Cotonificio Poma, presso cui il signor Martini era ben inserito da quasi un ventennio come operaio, tanto che era riuscito a far assumere anche la propria figlia Lugia, era stato il teatro di dure lotte sindacali che si protraevano da più di due mesi[82].

Le agitazioni nel settore tessile della zona nord di Torino erano cominciate verso la fine di aprile al cotonificio Bass: la richiesta era quella della riduzione dell'orario di lavoro a dieci ore, mantenendo la parità di salario, così come era già avvenuto in altri settori, quali l'automobilistico e il chimico[83].

La Poma era scesa in sciopero ai primi di maggio ed il 7 maggio era stato proclamato uno sciopero generale di settore che aveva in sostanza coinvolto tutte le 1400 cottimiste dello stabilimento. Per quanto riluttante e diffidente dello

[80] Non ci sono evidenze tali, dalla testimonianze, che permettano di affermare con certezza la presenza di donne: si tratta di un fatto che presumiamo

[81] *Ibidem,* Tommaso Martini dichiarerà in sede processuale di aver riconosciuto tra questi Barberis.

[82] Una ricostruzione più articolata delle ragioni che portarono al lungo sciopero si trova in ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1988, pp. 42-48

[83] BELLOMI P., 1979, p. 85 segg.

spontaneismo che caratterizzava le agitazioni delle lavoratrici della tessitura, anche la Camera del Lavoro, «*dopo aver cercato di frenare in tutti i modi questo movimento*»[84], ormai appoggiava le rivendicazioni.

Era accaduto nel corso nella stessa giornata del 7 maggio che, in uno scontro che si aveva avuto luogo nei pressi della Camera del Lavoro tra scioperanti e forza pubblica, un giovane operaio era stato ucciso. Tali eventi avevano immediatamente indotto il sindaco Frola a convocare gli industriali, prima che la situazione precipitasse ulteriormente: si imponeva l'apertura di un tavolo di trattative.

Si arrivava in questo modo nella serata dell'8 maggio all'accordo per le 10 ore a parità di salario che sembrava soddisfare a pieno gli esponenti della Camera del Lavoro coinvolti nelle trattative. Per gli stessi sindacalisti non era però semplice far cessare la agitazioni, poiché ormai le proteste parevano quasi fuori controllo, dato che, perduto di vista da molte delle persone scese nelle strade l'obiettivo sindacale della vertenza, le azioni di dissenso sembravano concentrandosi soprattutto verso la condanna dell'uso indiscriminato delle armi da parte della forza pubblica durante le manifestazioni.

Già a partire dal pomeriggio del 10 maggio però il lavoro riprendeva in quasi tutti gli stabilimenti del comparto tessile, sebbene ancora nella stessa mattinata si fosse dato luogo, in varie zone della città, compresa l'area nord, a cortei terminati in scontri[85].

Non abbiamo notizie riguardo alla partecipazione diretta dei due Martini alle agitazioni di inizio maggio, sebbene dalle statistiche sulle adesioni redatte dall'Ufficio del Lavoro di Torino risulti che lo stabilimento Poma fosse rimasto totalmente chiuso nelle giornate dello sciopero generale cittadino[86].

Abbiamo però più di un motivo per presumere che un dipendente di vecchia data come Tommaso Martini non fosse certo tra i più attivi e solerti nell'esporsi direttamente alle proteste, partecipando in prima fila alle rivendicazioni sindacali. Diciott'anni di servizio presso un unico padrone, in un momento in cui la fluidità del mercato del lavoro era piuttosto elevata, inducono piuttosto a ipotizzare un atteggiamento prudente; è addirittura possibile addebitare a Tommaso Martini schemi mentali tesi a una consapevole legittimazione del ruolo del datore di lavoro e non certo verso una sua connotazione più marcata-

[84] SPRIANO P., 1972, pp. 126 segg.

[85] *I mutamenti della moralità comunitaria e delle condizioni sociali nell'età giolittiana*, pp. 54-55

[86] AST, *Corte, Archivio Mazzonis*, cat. 4, busta 654, Scioperi 1904-1907, Ufficio del lavoro di Torino, *Questionario per gli scioperi e le serrate*

mente negativa, che lo interpreta, sulla scorta della propaganda socialista, come *antagonista* o il *nemico di classe* da combattere.

Abbiamo peraltro già accennato ad un'ulteriore evidenza che trapela dalle scarne informazioni in nostro possesso: la presenza della figlia Luigia presso la medesima fabbrica in cui lavorava il padre. Tale circostanza farebbe supporre che Tommaso Martini fosse ritenuto un dipendente affidabile, un lavoratore in grado di offrire garanzie sull'ineccepibilità della propria rete famigliare, insomma un operaio che può facilitare l'assunzione della propria figlia, allontanando nei superiori il timore che questa sia un'esagitata, una testa calda.

Se così stavano davvero le cose, le settimane di agitazione e il lungo sciopero successivo all'accordo sulle dieci ore avrebbero messo a dura prova la possibilità dei Martini di esprimere pienamente la propria fedeltà all'azienda[87].

7. Terzo interludio. Uno «charivari» tra mito e rito.

E. P. Thompson, analizzando la azioni di piazza nelle comunità inglesi nel Settecento, osservava come fosse «*possibile individuare delle nozioni di legittimità*». Con tale espressione egli intendeva «*che il comportamento degli uomini e delle donne della folla era guidato dalla comune convinzione di difendere, in tal modo, diritti e costumi tradizionali; e più in generale, dalla convinzione di godere della più ampia approvazione della comunità*»[88].

Anche l'azione collettiva nei confronti dalla famiglia Martini ha i chiari tratti della pratica sanzionatoria nei riguardi di un comportamento considerato *ostile* o *contrario* alla morale ritenuta comunitaria. E, a giudicare dagli atti processuali, l'azione ha un certo effetto: i Martini debbono abbandonare Madonna di Campagna perché ormai la vita è divenuta per loro impossibile a causa delle *persecuzioni* quotidiane che mirano a punire ciò che viene loro imputato come un *tradimento*.

L'interesse per la vicenda sta proprio nella dimensione pubblica e collettiva che la pratica sanzionatoria esercitata dalla folla di partecipanti alla *serenata notturna* sembra avere.

Gli studi di storia sociale che hanno preso in esame lo sviluppo dell'industrializzazione tra Ottocento e Novecento – a partire proprio da quelli di

[87] Le pressioni di Poma per il rientro in fabbrica degli scioperanti saranno fortissime soprattutto nelle ultime due settimane dell'agitazione, si veda ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1988, pp. 42-46.

[88] THOMPSON E.P., 1981, p. 59

Thompson – hanno spesso interpretato atteggiamenti analoghi come residui di pratiche tipiche di contesti ed epoche differenti, come tracce di uno «*charivari*»[89].

Innanzitutto bisogna chiedersi se le pratiche sanzionatorie messe in campo nei confronti dei Martini costituiscono davvero uno «*charivari*», ovvero una forma residuale di pratica, che affonda le sue radici in un retaggio contadino (comune a gran parte degli operai immigrati, ma decifrabile anche da parte della comunità nel suo complesso) e che si sviluppa, sino a modificarsi, nel contesto industriale.

Il rituale – se tale si può definire – si sviluppa tanto sul luogo di lavoro (o nei pressi), quanto nel contesto comunitario di residenza. Tommaso Martini, il padre, è inoltre un lavoratore *stabile* del cotonificio Poma, dal momento che egli stesso dichiara di lavorarvi da ben 18 anni. Un accanimento così severo nei suoi confronti cosa potrebbe significare?[90]

La durezza delle rappresaglie non potrebbe tuttavia celare atteggiamenti che dalle carte processuali non emergono?

Nel campo dell'antropologia si è ampiamente sviluppato un dibattito attorno al concetto di *azione rituale*. Gli studi sull'argomento hanno puntato a chiarire la distinzione tra *rito* e *codice*. Il primo mira a suscitare dei sentimenti di eccezionalità rispetto all'orizzonte dei comportamenti abituali dei soggetti coinvolti. Le azioni rituali si contraddistinguono pertanto per l'incongruenza dei comportamenti messi in atto rispetto alla prassi dell'esperienza quotidiana. Si tratta inoltre di una pratica rappresentativa in cui, sostanzialmente, non esiste un pubblico di spettatori, ma chiunque sia presente è concretamente coinvolto e, benché a vario livello, diviene attore.

Una rilettura storica problematizzante dello *charivari* è stata proposta da E.P. Thompson, in un noto saggio in cui viene avanzata una critica della tradizionale interpretazione del fenomeno offerta dall'antropologia strutturalista. Thompson prende in esame alcuni cambiamenti che hanno contraddistinto la storia della *Rough Music*, vale a dire il cosiddetto *charivari inglese*, un «*insieme di forme rituali d'ostilità nei confronti di individui che hanno infranto alcune regole della comunità*»[91]. Lo sto-

[89] THOMPSON E.P., 1981;ZEMON DAVIS N., 1973, pp. 51-91; BAROU L., 1982; KENT J.R., 1983; MOERDYK D., BONNAIN-MOERDYK R., 1977, pp. 381-398

[90] Va segnalato ancora una volta che la durezza della rivendicazione era tale che quasi giornalmente si assisteva a scontri nei pressi della fabbrica tra operai che «*picchettavano*» gli ingressi e «*crumiri*» che tentavano di entrare nello stabilimento. Su questo sciopero si rimanda ancora una volta alla bibliografia sul movimento operaio torinese di primo Novecento: ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1988; ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1999, BELLOMI P., 1979 .

[91] THOMPSON E.P., 1981, pp. 285-312

rico inglese sottolinea tuttavia come la *Rough Music* sia un termine totalmente generico che, senza un riferimento concreto al contesto della sua realizzazione, non è adeguatamente comprensibile. In questo senso è necessario osservare le differenti modalità di svolgimento del rito e, in particolare, è determinante contestualizzare le diverse occasioni in cui esso si svolge.

Così facendo Thompson mette in luce la presenza costante di alcuni elementi caratteristici, quali grida persistenti e risate notturne, scampanellate continue realizzate con l'aiuto dei più diversi strumenti o, ancora, mimiche oscene. Accanto a ciò, tuttavia, si deve però sottolineare che le forme con cui si realizza il rito sono piuttosto flessibili e mutevoli, variando a seconda dei luoghi e dell'epoca in cui hanno svolgimento: proprio per la molteplicità di forme e circostanze diviene impossibile costruire una tipologia paradigmatica di caratteri distintivi del rito tali da permetterne il riconoscimento come di un oggetto di studio omogeneo.

Proprio in questa osservazione si annida una delle critiche che Thompson muove nei confronti di Levi-Strauss e dello strutturalismo, colpevoli – a detta dello storico inglese – di aver sostanzialmente reificato lo charivari, riducendone artificialmente i tratti di poliedricità.

Gli antropologi più recentemente hanno riaperto la discussione attorno alla natura dello charivari. Nicolas Mariot si è domandato se è possibile identificare una forma relazionale precisa propria di tutte le tipologie di pratiche afferenti all'ambito dello charivari, permettendo così di rendere questo rito immediatamente riconoscibile come tale[92]. Ci si è inoltre interrogati sulla possibilità che gli assi di relazione in gioco negli charivari possano rivelarsi suscettibili di trasformazioni storiche in grado di mettere in discussione l'unità stessa del fenomeno. Ci si domanda ovvero se, da un punto di vista antropologico, si possa ancora parlare di charivari per fenomeni a priori molto differenti tra loro.

Lo stesso Thompson proponeva implicitamente una risposta quando sosteneva che lo charivari può avere molteplici valenze (tanto pubbliche, quanto private), ma è in fondo una forma sanzionatoria generalmente neutra, che si costruisce sulla base di esperienze collettive che hanno un'importanza via via più cruciale quando agiscono direttamente nella creazione di vecchie e nuove forme di soggettività sociale di trasformazione collettiva.

Proprio in quest'ottica possiamo leggere l'episodio della *serenata notturna* nei confronti della famiglia Martini. Possiamo scorgere nella pratica dei residui di pratiche afferenti al mondo rurale, che buona parte degli abitanti della borgata

[92] MARIOT N., 1995, pp. 148-162

conoscono, in quanto è quello il retaggio famigliare di riferimento. Tale retaggio fa sì che le modalità di effettuazione della pratica appartengano pertanto ad uno stadio di sviluppo sociale più *arretrato* rispetto a quello della matura industrializzazione e dei rapporti sociali che da essa emergerebbero. Thompson stesso rilevava che – in Inghilterra – laddove il rituale era sopravvissuto rivelava sempre più chiaramente il proprio carattere conservatore sul piano sociale.

Come è dunque possibile spiegare l'emergere della violenza da un lato, e dall'altro il suo configurarsi secondo un ordine simbolico e rituale che parrebbe quasi indipendentemente dalla consapevolezza e dalla volontà degli stessi attori?

Paradossalmente anche nella circostanza presa in esame possiamo osservare che è la conservazione – sotto diversi aspetti – l'obiettivo del rituale messo in atto nei confronti dei Martini.

Innanzitutto lo charivari fa parte di un genere di pratiche che vogliono ribadire la non completa alienazione delle leggi e delle norme rispetto alla comunità. L'azione violenta dello charivari si oppone, attraverso la partecipazione massiccia dei giovani della comunità, al monopolio della forza esercitato dai poteri statali. Si vuole ribadire che, se è vero che i *krumiri* sono tutelati nell'ingresso nello stabilimento da parte della polizia, non lo sono altrettanto nella comunità. Ma così facendo la comunità ribadisce che la gestione delle risorse e la produzione dei codici comportamentali sono operazioni che non possono essere spostate al di fuori di essa. E questa è la prima conseguenza conservativa sul piano della moralità comunitaria. Vedremo nel corso dell'ultimo parte di questo articolo come questo tema sarà al centro di una latente conflittualità con le forme organizzate del movimento operaio.

Allo stesso tempo, se è la comunità a ribadire la propria ingerenza morale sulle scelte dei singoli, lo stesso meccanismo può essere implicitamente esteso nei confronti della volontà di sottrarsi al controllo che, da parte femminile, nei singoli luoghi di lavoro, si sta producendo nei confronti delle pratiche di *crumiraggio*, come meglio emergerà dall'ultimo episodio di violenza che analizzeremo. Ed è questa la seconda conseguenza di tipo conservativo. In altri termini le giovani donne, che pur sono il centro attorno a cui è ruotata questa vicenda, si ricollocano in ultima analisi sotto il controllo comunitario.

8. Scena quarta: una curiosa solidarietà

L'ultimo episodio violento che prenderemo in esame ha luogo il 2 ottobre del 1907, in occasione di uno sciopero spontaneo delle filatrici della Bianchina per divergenze sugli aumenti salariali concessi dalla dirigenza. Protagoniste sono due operaie, Domenica Parussa e Franchini Elvira: la prima – secondo le accuse che le sono mosse – avrebbe più volte aggredito e infine percosso la seconda, colpevole di non aver aderito allo sciopero ed essere rientrata nello stabilimento[93]. Siamo quindi di fronte ad un caso di uso della violenza da parte femminile.

Non appena la dirigenza viene a conoscenza della colluttazione, l'operaia Parussa viene licenziata in tronco. Ad aggravare la sua situazione è il fatto che – tramite un'indagine interna alla fabbrica – si viene a sapere che ella, sin dalla mattina in cui era iniziata l'agitazione, aveva più volte fermato la macchina per filare della collega Franchini, «*la quale invece insisteva nel riavviare la sua macchina*»[94].

Il licenziamento dell'operaia, lungi dal chiudere la vicenda, suscita una forte ondata di indignazione e solidarietà tra le altre lavoratrici. Il giorno successivo all'episodio, nel momento in cui le operaie si apprestano ad entrare in fabbrica, la notizia del licenziamento della Parussa, causa un'altra agitazione, ad appena due giorni dalla conclusione della vertenza salariale: in questo caso l'astensione dal lavoro viene promossa in solidarietà alla licenziata.

Dai rapporti che Seminatti, il direttore dell'azienda, quotidianamente invia al barone Mazzonis, proprietario della fabbrica, trapelano alcuni caratteri dei legami sociali vigenti nello stabilimento tra le lavoratrici. Seminatti sottolinea che le proteste partono dalle filatrici e riguardano in particolar modo quel comparto produttivo, tanto è vero che le tessitrici non sono nemmeno al corrente di cosa sia successo e delle ragioni dell'agitazione. Nell'ottica di Seminatti l'astensione dal lavoro di una buona parte della manodopera si spiega quindi con la capacità coercitiva che le più accese tra le filatrici sanno esercitare sulle colleghe. Egli conclude sostenendo che è stata sufficiente «come al solito, la violenza di poche per sopraffare la volontà di tutte»[95].

[93] Una trascrizione integrale dell'epistolario è stata pubblicata come appendice a MEOTTO M., 2007. I principali riferimenti per la ricostruzione dell'episodio e le citazioni virgolettate sono tratti dell'Epistolario Seminatti-Mazzonis, AST, Archivi Industriali, *Archivio Mazzonis*, C/I, Categoria 3, *Corrispondenza*, Lettere spedite, Busta 756, f.4, Scioperi (vecchia archiviazione busta 654).

[94] AST, *Idem, lettera del 2 ottobre*

[95] *Ibidem*

Questa chiave interpretativa proposta dalla dirigenza aziendale si scontra però con il dato di fatto della durata dell'agitazione. Dal 2 ottobre sino al 10 dello stesso mese, pur con una partecipazione che risulta calante, l'agitazione in solidarietà alla licenziata prosegue.

Se osserviamo pertanto a fondo quali sono le dinamiche complessive dell'agitazione ci rendiamo contro che vi è una parte di operaie, in grado di influenzare le altre, ritenendo non legittima l'azione dell'azienda. In sostanza vi sono operaie pronte a rinunciare al proprio salario e pronte ad assumersi il rischio di un comportamento marcatamente ostile nei confronti del datore di lavoro perché ritengono che l'aver agito con violenza nei confronti di una *crumira* non sia un motivo plausibile di licenziamento. O forse vogliono affermare, attraverso un medesimo linguaggio basato sulla rottura dell'ordine esistente, che, nei confronti di chi si comporta da *crumiro*, alcune maniere forti devono essere tollerate. Lo sciopero per il reintegro della Parussa sembra pertanto delineare meglio alcuni aspetti della moralità diffusa già emersi nell'analisi delle vicende della famiglia Martini.

L'azienda ritiene che su un tema come quello della libertà di accesso al luogo di lavoro non si possa cedere. Vi è la consapevolezza che, quali che ne siano le motivazioni, il successo o l'insuccesso degli scioperi spesso dipendono anche dalla possibilità delle scioperanti e di chi guida l'agitazione di esercitare pressioni morali e talora fisiche su chi invece non intende astenersi dal lavoro. Tutelare chi decide di non aderire ad un'agitazione è pertanto fondamentale per gli imprenditori che vogliano guadagnare terreno sul piano della dialettica rivendicativa con la forza lavoro. Viceversa cedere su questo terreno significherebbe autorizzare o incentivare le azioni anti-crumiraggio in futuro.

Che il crumiraggio sia inteso, nella moralità comunitaria prevalente nei quartieri operai, come un atto scarsamente nobile e sanzionabile solennemente è già apparso chiaro dall'analisi del precedente episodio. Negli sviluppi delle circostanze che ora stiamo esaminando osserveremo che l'uso della violenza in funzione anti-crumiraggio può anche avere degli esiti contraddittori e singolari.

Spunti di riflessione interessanti emergono se si tiene in considerazione cosa accade nelle immediate vicinanze della fabbrica per tutta la durata dell'agitazione. Si può così osservare che le operaie che guidano la protesta, sono prima affiancate e poi gradualmente messe ai margini dal subentrare sulla scena di uomini che sopraggiungono, come normalmente accade in circostanze analoghe, per portare aiuto e solidarietà. Proprio la scelta di ricorrere alla *muscolosa* presenza maschile fa sì che le operaie si lascino così sottrarre il controllo della vicenda e perdano gradualmente peso nella rivendicazione.

Le relazioni quotidiane di Seminatti, per quanto presentino un quadro mol-

to parziale, aiutano a comprendere gli avvenimenti. Nella nota del 7 ottobre si legge: «*Stamane alle ore 7 entrarono fuochisti, macchinisti, operai dell'officina e manovali che potevano avere lavoro. Alle 13½, dato il segnale, le operaie specialmente, si trovarono raggruppate ai soliti angoli, ma poi cominciò qualcuno a staccarsi e ad avvicinarsi, dietro a queste altre entrarono. Ma vi era un servizio di vigilanza, specialmente di giovanotti ciclisti, che intimoriva chi s'avvicinava all'entrata e per questo i più sono rimasti fuori*»[96].

Una vera propria organizzazione, fatta di vedette e staffette, collabora alla riuscita dello sciopero, tanto che anche la forza pubblica, chiamata dall'azienda, è costretta a dislocarsi non solo nei pressi del luogo di lavoro, ma anche lungo le strade che conducono verso i quartieri di residenza della forza lavoro, laddove spesso si verificano le rappresaglie più frequenti: «*Vi era un buon servizio di guardie e Carabinieri col Delegato Gamanchio, che aveva pure disposto pattuglie nelle varie strade per le quali devono passare gli operai*»[97].

La relazione successiva segnala infatti che alcuni piccoli tafferugli avevano avuto luogo la sera precedente proprio al momento del rientro degli operai verso le proprie abitazioni. Seminatti segnala infatti che la mattina dell'8 ottobre entrano in fabbrica quasi tutti gli operai della filatura «*nonostante gli inviti e le intimidazioni loro fatte da molti emissari della Camera del Lavoro qui presenti e nonostante la gazzarra fatta ad alcuni dei sortiti ieri sera, col relativo lancio di pietre*»[98].

Da alcuni dati si evince che il fallimento dello sciopero è ormai all'orizzonte non solo perché il numero di chi si astiene dal lavoro si assottiglia giorno per giorno, ma soprattutto perché quotidianamente il livello di violenza da esercitare per cercare di dissuadere o impedire l'ingresso in fabbrica si fa più elevato. A poco serve l'intervento degli esponenti di spicco della Camera del lavoro, probabilmente dettato più da esigenze di mediazione che da volontà incendiarie, come erroneamente sembra voler affermare Seminatti, schiacciato dalla propria prospettiva dirigenziale.

È significativa la lettura di alcuni passi che riassumono i fatti salienti del 10 ottobre, ultima giornata di sciopero prima della cessazione dell'agitazione. Riferendosi al momento dell'ingresso in fabbrica il segretario di Mazzonis sottolinea che «*le donne specialmente stentarono a entrare, ma poi tolti di mezzo i soliti pochi facinorosi, rientrarono tutti quelli che erano qui presenti* »[99].

[96] *Idem, lettera dell'8 ottobre*

[97] *Ibidem*

[98] *Ibidem*

[99] *Idem, lettera dell'11 ottobre*

Tra le righe si può intravedere come il rapporto di forza tra i generi si sia ormai rovesciato e la prerogativa della violenza sia saldamente ancorata nelle mani dei *rinforzi* maschili apparsi sulla scena sin dai primi giorni di sciopero e ora assurti al ruolo di protagonisti. La vicenda si era sviluppata a partire da un episodio circoscritto di violenza femminile, i cui contorni, seppur sfocati, potevano lasciare intuire una sorta di volontà autodeterminante da parte delle operaie di ribadire i propri codici morali, senza dover sottostare agli sguardi paternalistici del controllo aziendale. Nel momento in cui sulla scena complessiva si assiste, in modo sempre più massiccio, al sopraggiungere di uomini che esercitano pressioni sulle lavoratrici per trattenerle fuori dalla fabbrica, qualsiasi traccia di affermazione autonoma femminile si dissolve.

Ancora una volta sono esplicative le note di Seminatti: «*Alla ripresa del lavoro si temeva qualche cosa di più grave, specialmente dopo le minacce che erano state fatte alle famiglie delle operaje rientrate.*[...] *Grossi assembramenti si erano formati sulla strada e agli angoli della fabbrica, ma pattuglie di cavalleria smuovevano sempre questa massa, invitando al lavoro chi lo desiderava. Non successe insomma nulla di grave: furono operati 2 - o - 3 arresti per lancio di pietre e ribellione agli agenti dei quali però solo uno trattenuto e mandato sotto buona scorta alle carceri.*[…] »[100].

È evidente che l'emarginazione delle donne, che da protagoniste attive divengono vittime, passa attraverso la crescita del livello di violenza esercitato e attraverso il coinvolgimento di una controparte maschile che, se può essere di supporto sul piano della forza fisica, diviene un limite enorme sul fronte della conquista del consenso interno alla fabbrica.

Non bisogna infatti scordare che il rapporto tra i generi rappresenta infatti uno dei nervi scoperti internamente agli stabilimenti produttivi dell'industria tessile. A fronte di una manodopera a schiacciante maggioranza femminile, vi sono operai maschi impiegati in mansioni di coordinamento, di manutenzione o, di norma, a maggior qualifica professionale. Con una certa frequenza, accanto alle proteste per l'orario, il salario o l'eccessiva rigidità dei regolamenti, si celano anche insofferenze per forme, palesi o velate, di molestie maschili o per modalità di controllo ritenute eccessivamente rudi dalle lavoratrici[101].

[100] *Ibidem*

[101] MEOTTO M., 2007

9. Rappresentazioni dell'identità femminile: socialisti e cattolici

Alcune delle modalità con cui hanno luogo tanto le agitazioni che caratterizzano le numerose settimane di sciopero alla Poma nel 1906, quanto le manifestazioni di solidarietà per il licenziamento di un'operaia alla Mazzonis nel 1907, lasciano intravedere vari retaggi di rituali popolari o di pratiche afferenti al mondo contadino. Il riferimento non è solo agli aspetti sanzionatori che si manifestano nelle condanne del crumiraggio, ma anche, ad esempio, alla questua che, nei primi giorni dello sciopero alla Poma del 1906, viene effettuata dalle lavoratrici in sciopero proprio di fronte alla Mazzonis[102]. Un gesto del genere, per certi versi, pare riprendere antiche tradizioni contadine, quali le tradizioni del *cantar di maggio* o della *questua delle uova*[103] o *la questua cerimonia*[104].

L'origine di tutto ciò è facile da comprendersi: le pratiche operaie non provengono dal nulla, ma sono originarie del mondo rurale. Da ciò ne consegue che svariate forme di manifestazione e rappresentazione pubblica, svariate di modalità d'azione collettiva e di espressione della rivendicazione operaia sono ben impregnate di cultura popolare contadina[105].

Lo stesso rito del *charivari* che, pur nelle sue varietà e riproposizioni, era ben conosciuto nel mondo rurale da cui provengono le memorie familiari degli operai e delle operaie, veniva riproposto nel confronto diretto con i datori di lavoro e dentro il mondo della fabbrica[106]. Un altro elemento che è bene tenere in considerazione è il fatto che spesso gli scioperi delle giovani donne ripercorrono alcuni schemi dei precedenti modelli rituali festivi del mondo rurale: accanto a sfoghi violenti si scorgono infatti anche modalità spontanee e gioiose di condurre le lotte. Proprio a partire da ciò si può comprendere come, da parte maschile, le modalità di lotta tipiche delle lavoratrici non fossero del tutto apprezzate: i sindacalisti uomini scorgevano nelle pratiche femminili una mancanza di prospettiva, un venir meno della serietà e consapevolezza che avrebbe dovuto caratterizzare l'organizzazione operaia. In alternativa, come nell'ultimo caso

[102] In «*La Stampa*», n. 152 del 3 giugno 1906 si legge: «*Alcune operaie scioperanti si recarono dinnanzi allo stabilimento Mazzonis a chiedere l'obolo di soccorso*»

[103] BRAVO G.L. - BONATO L, 2006

[104] CLEMENTE P., 1982.

[105] SCHINDLER N., 1994, 303-374

[106] Ma è anche lo stesso movimento operaio ad adottare proprio questo termine, o meglio l'accezione *chiarivari*, per indicare forme di contestazione accesa e imprevedibile. In «*La Stampa*» n. 155 del 6 giugno 1903, vi è il riferimtno a un volantino anarchico in cui si annuncia l'intento a compiere «*chiarivari*» per la città.

preso in esame, alla creatività femminile, da parte maschile si suppliva con una maggiore capacità nell'organizzare forme fisiche e muscolari di contrapposizione.

Numerosi studi sul movimento operaio femminile in Francia mettono in luce, già nel corso della seconda metà dell'Ottocento, alcune difficoltà nel dialogo tra generi nell'ambito della lotta sindacale: sono temi, presi in esame anche in articoli pubblicati in passato su questa rivista, che ritroviamo nel contesto delle borgate operaie di Torino ad inizio Novecento[107].

Le ricerche in linea generale tendono a rilevare la specificità della partecipazione delle donne alle lotte e alle rivendicazioni lavorative: molto spesso gli scioperi femminili, anche Oltralpe, avevano luogo senza autorizzazione sindacale e con frequenza la lavoratrici davano il via alle agitazioni spontaneamente[108].

Laura Frader ha preso in esame, ad esempio, il celebre sciopero delle *ovalistes* delle seterie di Lyon nel 1869: si trattò di uno sciopero della durata di due mesi, condotto senza sostegno del sindacato e contro gli inviti a una maggiore moderazione provenienti dalle fila del sindacato stesso[109]. È evidente il parallelismo con le agitazioni che coinvolgono lo stabilimento della Bianchina a Lucento nel 1904, con gli scioperi tessili del 1906, nonché con la stessa vicenda della Poma presa in esame in questo articolo. Altrettanto interessante è osservare come, nel caso di Lyon, il protagonismo femminile manifestatosi con gli scioperi del 1869 continuò a riproporsi nel trentennio successivo, facendo emergere una soggettività femminile intenta a esplorare un percorso autonomo rispetto al movimento operaio maschile e decisa al confronto, talora anche duro, con le organizzazioni dei lavoratori egemonizzate dagli uomini. L'esito finale di questo cammino fu poi, tra fine Ottocento e inizio Novecento, l'affermazione, soprattutto sulla spinta della militanza di Marie-Louise Rochebillard, delle prime forme di sindacalismo cattolico in Francia[110]. Come osserveremo a breve, non deve

[107] DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (a), pp. 20-26 MEOTTO M., 2007

[108] ZYLBERBERG-HOCQUARD M. H., 1981

[109] Le *ovalistes* erano operaie dei setifici il cui lavoro consisteva nel trattare in via preliminare il filo di seta cruda quando esso usciva dalla filatura, allo scopo di renderlo idoneo al *tissage*. Il nome deriva dal fatto che l'ovale era la parte centrale del laminatoio presso il quale svolgevano la loro attività. In francese l'attività delle *ovalistes* è anche detta *moulinage*. Il riferimento è a FRADER L., 1996; più specifico sullo sciopero di Lyon del 1869, che rappresenta l'esordio di rivendicazioni femminili di massa nel mondo dell'industria francese, si veda: AUZIAS C., 1982

[110] CHABOT J., 2003. Sul sindacalismo cristiano a inizio Novecento in Francia si veda anche, per la regione dell'Isère, RATTO M., GAUTIER A., 1996

stupire il fatto che le difficoltà delle operaie di trovare sponda e attenzione nel mondo sindacale fortemente maschilizzato abbiano portato al paradosso di cercare un dialogo con l'ambito ecclesiastico o segmenti di esso, trovando proprio in quella sfera la possibilità di guadagnarsi una presentabilità sulla scena pubblica e spazi di autonomia insperati[111].

Ancora in ambito francese i numerosi studi di Michelle Perrot si interessano abbondantemente della specificità degli atteggiamenti femminili all'interno del mondo operaio e indirizzano la lente d'ingrandimento della ricerca nei confronti delle varie *funzioni sociali* della donna. Si indaga quindi il comportamento femminile sia quando la donna è intesa come *lavoratrice* sia quando svolge il ruolo, apparentemente più conservatore, di *moglie*[112]. Noto è, per restare agganciati al campo della riproposizione di antiche usanze o di ritualità di origine contadine, il caso delle mogli dei minatori di Molières che, per stigmatizzare il comportamento di un marito che interrompe lo sciopero e riprende a recarsi al lavoro, lo inseguono e procedono a una sua umiliazione pubblica, costringendolo ad abbassarsi sulla via i calzoni e percuotendolo quindi con una cinghia di cuoio[113].

Non mancano tuttavia, sempre nell'ambito delle lotte operaie femminili in Francia, riferimenti a forme evidenti di charivari: esse sono di norma indirizzate a contestare e indicare come pubblicamente riprovevole l'atteggiamento di quei datori di lavoro che non rispettano i patti o si rimangiano la parola data. o di lavoratori e lavoratrici che si sottraggono ai «*doveri della solidarietà*» nei confronti degli altri scioperanti. In una ricerca condotta da Louise Tilly si trovano degli esempi di donne che, impegnate attivamente nell'organizzazione di scioperi, si trovano a «*svolgere charivari*» sotto la finestra di un padrone che si rifiuta di applicare gli accordi convenuti[114].

Nel complesso le ricerche più recenti, tanto in ambito italiano quanto in ambito francese, hanno dimostrato che già a partire dalla seconda metà del XIX secolo le donne, prendendo (o riprendendo) parte al processo lavorativo, svolgono un ruolo determinante nella formazione della classe operaia di fabbrica.

Una tale constatazione ha costretto la storiografia a rimettere mano alla questione della tradizionale separazione sessuale tra *sfera pubblica*, l'ambito ritenuto di competenza maschile, e *sfera privata*, il campo attribuito alle donne. Verrebbe

[111] Su tale argomento si veda anche il contributo di LEVI A., 2009, in questo stesso numero

[112] PERROT M., 1974; PERROT M., 1994, pp. 93-160

[113] *Idem*, pp. 117-118

[114] TILLY L.A., 1981, pp. 400-417

da chiedersi se la lunga persistenza dell'idea di una tale separazione non sia stata, anche nell'ambito degli studi sul movimento operaio, uno dei tanti prodotti di un paternalismo, più o meno velato, a lungo presente nelle stesse posizioni prevalenti all'interno del movimento operaio ottocentesco e novecentesco[115].

Per decenni infatti la ricerca aveva posto l'attenzione quasi totalmente sulla rappresentazione pubblica *maschilizzata* del mondo del lavoro, del sindacalismo e dei partiti politici, ridimensionando o procedendo a letture rigide della partecipazione femminile al sindacato o dei rapporti tra le donne e le organizzazioni operaie. Era così stata assimilata, da parte della storiografia, un'interpretazione *sessuata* del rapporto tra i generi nell'ambito dello sviluppo del movimento operaio, basata sull'opposizione maschile al lavoro delle donne e sulle reticenze femminili alla partecipazione attiva e continua alle lotte.

Gli argomenti maschili si basavano sull'idea che il posto delle donne fosse all'interno delle mura domestiche, a causa di una presunta *naturale* collocazione dei generi e di una predisposizione che rendeva le donne meno adatte al lavoro di fabbrica. Per citare come questo assunto fosse radicato nel movimento dei lavoratori europeo basti citare tre casi celebri. Nel 1875, nel Congresso di Gotha che portò alla nascita della socialdemocrazia tedesca, i delegati, dopo aver a lungo discusso la questione del lavoro femminile, giunsero alla conclusione che esso doveva essere disincentivato poiché «*deleterio per la salute e la moralità*»[116]; nel 1877 al congresso britannico delle Trade Unions, il sindacalista Henry Broadhurst dichiarò che «*i membri del sindacato avevano il dovere, come uomini e come mariti di fare tutto ciò che era in loro potere per determinare uno stato di cose in cui le loro mogli dovessero restare nella sfera domestica loro propria, invece di essere trascinate nella competizione per la sopravvivenza quotidiana contro i grandi e grossi uomini di tutto il mondo*»[117]; nel 1879 la maggior parte dei partecipanti al Congresso dei lavoratori di Marsiglia approvò una relazione che ridimensionava il ruolo della donna a semplice casalinga, ribadendo che «*il ruolo della donna non è nella fabbrica o nell'officina, ma nella casa, nella famiglia*»[118].

[115] Michelle Perrot sottolinea tuttavia come all'interno dello stesso mondo maschile vi fossero attenzioni non solo di maniera o retoriche nei confronti della partecipazione femminile alle organizzazioni dei lavoratori. La storica francese cita il caso del Congresso Operaio dell'Internazionale del 1879 eccezionalmente ricco di discussioni sulla questione del diritto della donna al lavoro e ai suoi diritti civili, con interventi basati su questo tema portati avanti sia dai congressisti sia dalle congressiste, PERROT M., 1976, pp. 157-160

[116] SCOTT J.W., 2005, p. 374-375

[117] *ibidem*

[118] *ibidem*

D'altro canto le *reticenze* delle donne erano esplicitate dal rischio della messa in discussione della moralità delle donne che prendevano parte a riunioni o assemblee a netta predominanza maschile o dal peso del lavoro domestico, dal quale comunque non erano esentate, che impediva loro di prendere parte con costanza alle attività tipiche della militanza sindacale.

Nel nostro contesto è interessante osservare l'eco e i riflessi che ebbe ad esempio lo sciopero del 1906 alla Poma, da cui prende le mosse il terzo episodio da noi analizzato. Attorno a questa vicenda da parte socialista si costruì, nei mesi e negli anni immediatamente successivi, una sorta di *mito*. È meno noto il fatto che, nelle dinamiche risolutive di questa lunga e complessa vertenza, si inserirono anche elementi che facevano riferimento alle correnti del cattolicesimo sociale.

Risulta interessante analizzare e sottoporre a vaglio critico alcuni degli aspetti costitutivi dell'attività mitopoietica proprio sulla base del fatto che, a sciopero in corso, i rapporti tra movimento operaio organizzato (socialisti e Camera del Lavoro) e lavoratrici non furono sempre all'insegna della concordia e delle condivisione delle pratiche, come abbiamo già avuto modo di accennare. È utile inoltre precisare che, sebbene meno nota, la ricostruzione di parte cattolica degli eventi sembra essere per alcuni aspetti speculare a quella socialista, in particolar modo nell'ascriversi il merito della risoluzione del conflitto, sovradeterminando così, almeno nella ricostruzione i comportamenti delle operaie. I socialisti ponevano al centro le capacità di mediazione della Camera del lavoro; dal loro canto i cattolici insistevano sul ruolo centrale svolto dalla mediazione salesiana grazie all'interessamento e all'influenza di don Rua nei confronti di Poma in persona[119].

Che Poma fosse un industriale poco incline ad accettare compromessi, in special modo se imposti da terzi, era una verità nota anche tra il mondo degli industriali dell'epoca. Persino negli articoli de La Stampa, che di certo non si poteva dire simpatizzasse con i socialisti, ci si domandava come mai le agitazioni, dopo la concessione delle dieci ore, fossero riprese solo nello stabilimento di Poma e non in altre fabbriche. Anche la memoria operaia, secondo quanto riportano le testimonianze di alcune figlie di operaie della Poma, serba tracce di questo atteggiamento intransigente.

[119] Sullo sciopero alla Poma e sulla sua *lettura socialista* si veda ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1999, pp. 109-172. Sul ruolo di don Rua nella risoluzione della vicenda vedi DESRAMAUT F., 2009, pp. 232-234 e NEIRETTI M, 1982

«*C'era tra gli imprenditori quel Giuseppe Poma padrone di lanifici e cotonifici nel Biellese, il quale alle operaie del Cotonificio di Torino aveva detto* – in quello stesso anno 1902 - *che lui era duro come il ferro che non si sarebbe piegato*». E le operaie risposero – raccontava Angela Bassino, che aveva ascoltato più volte il racconto di sua madre «*che il ferro poteva essere messo in forno, venire rosso, e piegarlo. E hanno fatto uno sciopero che è durato tre mesi*»[120].

Un'altra figlia di tessitrice riporta invece tracce delle modalità spontaneistiche con cui si conducevano le rivendicazioni: «*Le lotte infatti* – era stata l'esperienza di sua madre e di tante altre come lei – *le organizzavano anche da sole, quando ancora non esisteva un'esistenza sindacale vera e propria: "quando arrivava che si sentiva un telaio che cominciava a fermarsi* [...] *allora l'altro dopo e l'altro dopo* [...], *finché non si fermavano tutti, per chiedersi il perché. Coi telai che andavano non avrebbero potuto capire"*».

Ma oltre alle letture *interne* e *femminili* dei mesi di sciopero della Poma, ad impadronirsi della vicenda è soprattutto la propaganda socialista locale che, tuttavia, propone una rivisitazione dei fatti in linea con una concezione paternalistica e discriminante del lavoro femminile. Testimone di questa chiave interpretativa delle agitazioni delle tessitrici è una tra le più note canzoni composte dal maestro di musica e militante socialista Antonio Mazzuccato[121]. Si tratta del componimento intitolato *Goarda là 'n cola pianura* che si chiude con le strofe che recitano: «*Sa son sfrutà le nostre fije / Ca travajo ca travajo al fabbricon / e se son bele e bin tornije / son la gioia dij padron 'sti lazaron, / / Sartoriëtte sartoriëtte e modestine / porteve 'l caplin 'na novità / ma cuërdi a mi care citine / come noi e pu che noi seve sfrutà*»[122].

Alcune testimonianze, seppur indirette, riportate da E. Jona, attestano una gran diffusione di questo canto presso i lavoratori tessili a Torino attorno ad inizio XX secolo, identificando tra l'altro - come del resto altri testimoni torinesi sentiti da Jona e Liberovici - il «*fabricòn*» con il Cotonificio Poma. Nel 1916, in un articolo pubblicato sul grido del popolo, anche Antonio Gramsci, nell'occasione

[120] GUIDETTI SERRA B., 1977, p. 467. Una ricostruzione più articolata dello sciopero si trova in ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1988

[121] Un profilo biografico di Mazzuccato lo si trova in ORLANDINI R., 2007

[122] «*Cultura di base e classe operaia...*», 1973, p. 43. Il testo completo è il seguente: «*Goarda là cola pianura / i ciminè fan pa pi fum / e i padron da la paura / as fan guerné da coi dla lum. / / Centinaia centinaia d'operai / sa son sorti, sa son sorti di s'al travaj / per 'ngagié la gran bataja per l'iniquo capital. / / Man calose man calose, face neire / sa son l'emblema son l'emblema 'dl'ovrié / a pòrto press le sue miserie / soma stofi soma stofi 'd tribulé. / / 'Nt l'officina 'nt l'officina ai manca l'aria / 'nt la soffietta 'nt la soffietta ai manca 'l pan / e sta vita proletaria / l'ovrié la fa tut l'an, si si tut l'an. / / Sa son sfrutà le nostre fije / Ca travajo ca travajo al fabbricon e se son bele e bin tornije / son la gioia dij padron 'sti lazaron. / / Sartoriëtte sartoriëtte e modestine / / porteve 'l caplin 'na novità / ma cuërdi a mi care citine / come noi e pu che noi seve sfrutà / /*»

di uno sciopero alla Mazzonis, attribuisce alla canzone *Guarda là 'n cula pianüra* uno specifico riferimento allo sciopero del 1906 alla Poma, assimilando l'intransigenza dei due imprenditori a distanza di dieci anni di distanza[123].

Il registro complessivo del componimento sembra muoversi in un contesto di concezione patriarcale del rapporto lavorativo femminili: si può osservare infatti come, al di là del concetto di sfruttamento, «*la rappresentazione data nel testo di Mazzuccato non riconosce la soggettività che queste operaie esprimono in occasione di svariati scioperi*»[124].

Siamo quindi ancora una volta di fronte a una difficoltà a cogliere i caratteri specifici delle rivendicazioni femminili da parte di esponenti maschi organizzati del movimento dei lavoratori. Ripercorrendo i momenti salienti della vicenda della Poma ci accorgiamo che si ripropongono le medesime dinamiche che già si erano viste per lo sciopero delle tessitrici della Bianchina del 1904, un'occasione in cui era stata pronunciata una dura critica da parte della Camera del Lavoro nei confronti delle operaie, poco propense a collaborare e farsi guidare dalle organizzazioni sindacali torinesi[125].

La propensione, da parte del mondo cattolico, di dare una lettura della vicenda alternativa rispetto al concreto agire delle operaie è più sfumata e più attenta a includere alcune specifiche esigenze femminili. Non a caso questo approccio, forse anche perché più prosaicamente indirizzato ad ottenere qualcosa sul piano concreto, invece di esibirsi in paternalistiche considerazioni, sembra avere maggiore successo.

Da parte del mondo religioso salesiano torinese, molto attento verso la *questione sociale*, si segnalano infatti in occasione dello sciopero numerosi inviti a Poma a ridimensionare i propri eccessi di rigidità nella gestione della vertenza. L'industriale biellese, ben inserito nel mondo salesiano, avendo partecipato sin dal 1903 ai congressi del movimento cooperativo cattolico, non può esimersi dall'accettare i consigli che gli giungono direttamente da don Rua, padre generale salesiano ed *erede spirituale* di don Bosco[126.] La mediazione cattolica ha alla lunga esiti complessivamente più soddisfacenti per le operaie di quanto possa invece ambire ad ottenere la strategia della Camera del Lavoro, in evidente difficoltà nel gestire lo spontaneismo e l'imprevedibilità delle iniziative delle operaie

[123] BERMANI, C., 1989. L'articolo di Gramsci è pubblicato su , «*Il Grido del Popolo*», Torino, n. 646, 9 dicembre 1916, «*I ricorsi della storia e le vicende delle cotoniere*»

[124] ORLANDINI R., 2007, pp. 86

[125] Si vedano i già citati LEVI F., 1984; SPRIANO P., 1972; MEOTTO M., 2007

[126] DESRAMAUT F., 2009

più combattive, ma, allo stesso tempo, incapace di offrire uno sbocco diverso dalla sovvenzione delle casse di solidarietà[127].

È certo che l'attenzione della Chiesa e del cattolicesimo verso l'intervento diretto nelle questioni lavorative della manodopera femminile non è priva di interesse verso qualche contropartita. Il mondo cattolico ha assunto la consapevolezza di poter offrire, ora sul piano rivendicativo, ora su quello rappresentativo, strumenti più adeguati alle giovani operaie di quanto non sappia fare il movimento operaio di matrice socialista. In questo modo la Chiesa, che ha perso gran parte del credito e del seguito, tra la popolazione salariata maschile, riesce a conservare, se non ad accrescere, il proprio peso tra le donne operaie.

Attraverso le possibilità offerte dalla riedizione o dalla creazione ex-novo di alcune associazioni devozionali, generalmente intitolate alla figura della Madonna, il cattolicesimo sociale opera una precisa scelta di intervento nell'ambito del mondo del lavoro. Da un lato, come si può leggere in uno dei contributi presenti in questo numero[128], offre una possibilità di rappresentazione pubblica più accettabile per le giovani operaie, dall'altro, anche grazie ai buoni rapporti con una parte del mondo industriale, svolge una significativa funzione mediatrice. Quest'ultima possibilità, nello sciopero della Poma, si esemplifica in una circostanza dall'alto valore simbolico: la celebrazione di una messa all'interno dello stabilimento l'ultima domenica prima della cessazione dello sciopero[129].

[127] Anche su questo terreno, quello della solidarietà, il sindacalismo di matrice socialista si deve comunque confrontare con la concorrenza cattolica. Le *Figlie di Maria Ausiliatrice*, compagnia devozionale di matrice salesiana, che conta molte iscritte tra le lavoratrici della Poma, allestiranno una specifica cassa di sostegno per le donne «*obbligate a non lavorare per le agitazioni*», DESRAMAUT F., 2009, pp. 232-234

[128] LEVI A., 2009

[129] DESRAMAUT F., 2009, pp. 232-234. «*Don Rua persuase l'industriale a lanciare un appello alle donne, corredato di buone promesse, perché riprendessero il lavoro. […] Le lavoratrici non scioperanti si accamparono all'interno dello stabilimento. Amadei descrive le peripezie della resistenza. La Camera del lavoro sovvenzionava gli scioperanti e li spingeva alla lotta ad ogni costo. Sull'altro fronte il padrone non cedeva e inviava denaro a don Rua per sostenere le operaie chiuse in fabbrica. Domenica 8 luglio il curato della parrocchia vi andò a celebrare la messa e l'industriale vi assistette*». Si veda anche NEIROTTI M., 1982

10. Conclusioni

I quattro episodi, a partire dai quali si sono sviluppate le riflessioni che animano questo articolo, offrono una pluralità di approcci prospettici al tema della costruzione di soggettività e a quello intrecciato della rappresentazione identitaria nella fase del cruciale decollo industriale nella periferia nord-ovest di Torino. Il ricorso a pratiche violente è in un certo senso la manifestazione epifenomenica dei tentativi, ora puramente incoativi, ora ben strutturati e articolati, di emersione o affermazione di una soggettività[130].

Dalle ricostruzioni che abbiamo operato è emersa una variegata semantica della violenza, in cui i fini dell'atto violento sono diversi, come diverse ne sono le ragioni. Abbiamo però riscontrato un denominatore comune nello sforzo di auto-rappresentazione che la violenza, in tutte le circostanze esaminate, esprime.

Vale la pena provare a schematizzare le tre principali sfumature che la violenza assume nelle situazioni che abbiamo presentato.

a. Abbiamo osservato l'esistenza di forme di *violenza sanzionatoria*[131], mirata ad affermare o ribadire l'illiceità di comportamenti ritenuti devianti rispetto alla morale dominante all'interno della comunità o del gruppo sociale. La violenza esprime una condanna di atti ritenuti *non morali*, sostituendosi così alla legge e al diritto positivo, rivelandosi questo inadatto a tutelare le risorse della moralità comunitaria stessa. Si tratta di un uso della violenza in cui gli attori rivendicano la propria legittimità e condannano l'illegittimità dei comportamenti della vittima. Nell'ottica della soggettività che produce la violenza è la vittima ad aver tenuto *comportamenti devianti*.

Nel caso dello *charivari* sotto le finestre della famiglia Martini e nel caso della colluttazione avvenuta tra le due lavoratrici della Mazzonis questa dinamica si sviluppa in modo analogo, pur con un diverso livello di partecipazione: nella prima situazione siamo di fronte a un'azione di massa, nel secondo assistiamo a una colluttazione individuale che otterrà solo in seguito una legittimazione collettiva.

Nel caso dei Martini è una parte consistente degli abitanti di borgata Lanzo, ormai unita nella condivisione di una nuova e diffusa moralità emergente, a partecipare a una ritualità violenta, il cui scopo è sottolineare l'estraneità della comunità dal crumiraggio e la relativa condanna di questo. Così nel medesimo

[130] FOUCAULT M., 1976; in particolare si veda il capitolo sugli «*Illegalismi*»

[131] THOMPSON E. P., 1981; ZEMON DAVIS N., 1971, pp. 41-75; ZEMON DAVIS N., 1973, pp. 51-91; SCHINDLER N., 1994, pp. 303-374

tempo la pratica violenta è un prodotto della soggettività, ma la soggettività stessa si delinea meglio proprio attraverso la pratica[132]. Al centro dell'azione vi è la difesa delle modalità di gestione della principale risorsa della comunità, vale a dire il lavoro salariato. Il crumiraggio indebolisce la possibilità di gestire adeguatamente i conflitti lavorativi e, di conseguenza, indebolisce le possibilità di controllare a livello comunitario la risorsa attorno cui si sviluppano le energie materiali e immateriali della comunità.

Se si tiene in considerazione il contesto complessivo in cui matura l'episodio, è evidente una sovrapposizione di sfere d'azione. La condanna violenta del crumiraggio si realizza *nella comunità*, quasi a voler rispondere alla sconfitta che *in fabbrica* sta subendo il movimento delle lavoratrici insieme a chi lo sostiene. Non si può così negare l'intersezione e la fusione di due soggettività: quella *di classe*, che ambisce a una visione globale e cittadina dei conflitti sociali, viene inglobata dalla quella *comunitaria*, che sul terreno locale si può affermare con maggior facilità.

Il secondo caso, quello relativo alla Mazzonis, pur richiamando una tematica simile e mantenendosi nell'ambito della violenza sanzionatoria, si distingue per la diversa soggettività di cui la pratica si fa espressione. L'azione si sviluppa parzialmente al di fuori del contesto comunitario, cioè nel luogo di produzione, o meglio in uno spazio sul quale la comunità non esercita con uguale forza la propria sovranità morale. I rapporti sociali all'interno della fabbrica sono normati in modo differente rispetto a quanto può avvenire nel contesto della socialità delle borgate. Ma è proprio la comune condizione lavorativa che consente lo sviluppo di una soggettività femminile: l'espressione di questa soggettività attraverso la violenza rende però meno autonome le donne.

Il banco di prova della violenza richiama la partecipazione maschile che, come dimostra la vicenda delle agitazioni alla Mazzonis, rende più debole la capacità di penetrazione delle regioni dello sciopero tra le salariate nel loro complesso. Solo una minoranza di donne accetta di delegare agli uomini – attraverso la scelta di una violenza diffusa – la gestione del conflitto in corso. Di conseguenza anche il valore sanzionatorio della violenza nei confronti delle attività di crumiraggio non viene più accettato, in quanto lo si ritiene imposto dall'esterno e in quanto esso riproduce le medesime relazioni di genere che, in fabbrica come a casa, sono osteggiate dalle donne.

b. Abbiamo visto una *violenza scenica*, il cui scopo è auto rappresentativo ed è basato sulla consapevole ricerca del conflitto aperto con il sistema di valori da-

[132] Nella riflessione di Slavoj Žižek (ŽIŽEK S., 2002; ŽIŽEK S., 2007) soggetto violento e azione violenta si alimentano reciprocamente attraverso un procedimento di produzione dialettica della realtà.

to. È il caso del parapiglia suscitato dalla contestazione alla processione religiosa del Corpus Domini nel 1903. In questa circostanza la violenza assume caratteri di irrisione e stigmatizzazione dell'altro: si intende operare un rovesciamento scenico del sistema valoriale che si contesta.

c. Abbiamo quindi incontrato anche una *violenza esclusiva*, vale a dire propria di chi è o si percepisce come escluso rispetto al contesto dominante della socialità comunitaria. Il riferimento è qui alla ssassaiola notturna nei pressi del Caffé Casalegno. Anche in quel caso l'obiettivo è un ribaltamento dei rapporti di forza esistenti, ma ciò non avviene nel contesto di uno spazio scenico che si vuole conquistare, ma all'interno di un reticolo sociale molto più ristretto che è quello proprio della *banda* o della *cricca* di amici.

Tutte e tre queste forme di violenza sollevano la questione del potere di controllo e di disciplinamento morale all'interno del contesto sociale in cui si verificano.

Foucault nei suoi studi sulle devianze e il controllo sociale su di esse concepisce il potere presente in una società come un reticolo di punti in costante movimento. Secondo tale concezione il potere è esteso e comprende così tutte le relazione sociali, non solo quelle formalizzate. Questa concezione del potere porta a sostenere che la capillarità del potere si riflette sulle modalità di rappresentazione degli atti considerati devianti[133].

Ad inizio Novecento, nelle borgate operaie della periferia nord-ovest di Torino, assistiamo alla riconfigurazione di questo reticolo di punti, poiché le relazioni sociali sono in tumultuosa ridefinizione. Alcune delle soggettività emergenti, come quella propria della condizione lavorativa salariata, assumono un ruolo prescrittivo e di controllo sull'insieme della comunità. In questo caso l'uso misurato e controllato della violenza, in forma prevalentemente sanzionatoria o scenica è consentito e permette di ribadire la propria egemonia sullo spazio pubblico.

Altre soggettività, come quella femminile o quella giovanile, costruendosi in un contesto di maggior difficoltà per l'auto-affermazione, si trovano schiacciate tra spinte e poteri in contrasto e devono pertanto inventarsi strade diverse dalla violenza per affermarsi sulla scena pubblica. La strada della violenza risulta in questo caso marginalizzante poiché invece di distribuire maggior potere su chi la esercita, lo trasferisce su chi ne ha maggiormente il monopolio.

[133] FOUCAULT M., 1977, pp. 163-194; in particolar modo si veda p. 175: «il potere non si dà, non si scambia né si riprende, ma si esercita e non esiste che in atto; […] il potere è essenzialmente quel che reprime; FOUCAULT M., 1988, pp. 184-186; più in generale FOUCAULT M., 1976.

BIBLIOGRAFIA

ADDUCI N., 2007, *La "cricca del Moro". Un giro d'osteria negli anni Trenta e Quaranta in via Giachino*, in «Quaderni del CDS», n. 10, anno VI, fasc. 1

ANTONIOLI M., BERTI G., FEDELE S., LUSO P., 2004, *Dizionario biografico degli anarchici italiani*, Vol. II, lettere I-Z, Biblioteca Enrico Travaglini, Pisa

ARGENTI F., 2007, *Le notti della collera. Sulle recenti sommosse in Francia*, Profido edizioni, Torino

Avvento (l') dell'industria nella zona Nord-Ovest dell'Oltredora torinese: mutamenti economici e partecipazione politica dalla concessione dello Statuto Albertino agli scioperi di inizio secolo (1848-1907), a. a. 1995-96, Seminario autogestito interdisciplinare, Università di Torino, Facoltà di Magistero

AUZIAS C., 1982, *La greve des ovalistes Lyon juin-juillet 1869*, Payot, Paris

BAROU L., 1982, *Le charivari en Forez*, in «Patois Vivant», n° 10, mai a. 1982

BELLOMI P., 1979, *Lotte di classe, sindacalismo e riformismo a Torino. 1898-1914*, in AGOSTI A., BRAVO G. M. (a cura di), *Storia del movimento operaio del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, vol. II, De Donato, Bari

BENENATI E, 1999, *Cento anni di paternalismo aziendale* in Musso S., *Tra fabbrica e società: mondi operai nell'Italia del Novecento*, Feltrinelli, Milano

BERMANI C., 1989, *Guarda giù an cola pianura. Un canto sociale di non facile razionalizzazione* in «L'impegno», a. IX, n. 1, aprile 1989, Istituto per la storia della Resistenza e della società contemporanea nelle province di Biella e Vercelli

BIANCO A., 2008, *La Società degli Operai di Lucento*, in «Quaderni del CDS», n. 12, a. VII, fasc. 1 / 2008

BRAVO G.L., BONATO L, 2006, *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Franco Angeli, Milano

BOURDIEU P., 1982, *Les rites comme actes d'institution*, in «Actes de Recherche en sciences sociales», n.43

BURATTI G., 1996, *La riforma popolare: l'anticlericalismo nel movimento operaio biellese (1880-1920)*, in "l'impegno", a. XVI, n. 2, agosto 1996

CHABOT J., 2003, *Les débuts du syndicalisme féminin chrétien en France (1899-1944)*, P.U.L

CHAPMAN D., 1971, *Lo stereotipo del criminale. Componenti ideologiche e di classe nella definizione del crimine*. Torino, Einaudi

CLEMENTE P., 1982, *I canti di questua: riflessioni su una esperienza in Toscana*, in «La Ricerca Folklorica» n. 6, ottobre 1982

CORRADI C., 2009, *Sociologia della violenza. Modernità, identità e potere*,Meltemi, Roma.

Cultura di base e classe operaia in Piemonte, 1973, in JONA E., LIBEROVICI S., a cura di, *Nuova Società*, Torino, a. I, n. 12, 5 giugno 1973

CUMINO L., 2003, *Il Censimento della popolazione del 1901: i dati relativi a Madonna di Campagna*, in «Quaderni del CDS», n. 2, anno II, fascicolo 1

CUMINO L., 2004-2005, *Industrializzazione e strategie familiari: indagine su una borgata torinese tra fine Ottocento e inizio Novecento*, Università degli studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Tesi di Laurea, a. a. 2004-2005

DAHRENDORF R., 1990, *Il conflitto sociale nella modernità*, Laterza, Roma-Bari

D'ALESSANDRO R., 2006, *Altri cittadini. Spazi politici, migrazione, esclusione* in Merlini F, Boldrini E. (a cura di), *Identità e alterità. Tredici esercizi di comprensione*, Franco Angeli, Milano

DAS V., 2005, *L'atto del testimoniare. Violenza, conoscenza avvelenata e soggettività*, in Dei F. (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

DEI F., 2004, *Antropologia della violenza nel XX secolo* in Masotti F., (a cura di), *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Aracne, Roma

DEI F., 2005, *Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza* in Dei F., (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma

DEI F., 2008, *Antropologia e culture operaie: un incontro mancato* in Causarano P., Falossi L., Giovannini P. (a cura di), *Mondi operai, culture del lavoro e identità sindacali. Il Novecento italiano*, Ediesse, Roma, pp. 133-45

DELLA ROCCA G., 1999, *Le gerarchie di fabbrica tra fordismo e postfordismo* in Musso S., *Tra fabbrica e società: mondi operai nell'Italia del Novecento*, Feltrinelli, Milano

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., *2001 (a), Comunità, lavoro delle donne, organizzazione operaia e degli industriali (1889-1902)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 2001 (b), *I mutamenti della moralità comunitaria e delle condizioni sociali nel periodo giolittiano* (1903-1914), in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1890 al 1956. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., SCHIAVI L., TUCCI W., 1998 (a), *Nascita di nuove borgate e inizio di una nuova moralità comunitari (1879-1889)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento, Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DE LUCA V., ORLANDINI R., SACCHI G., TUCCI W., 1998 (b), *Sviluppo dell'attività industriale nell'Oltredora e nascita della borgata Madonna di Campagna (1835-1849)*, in *Soggetti e problemi di storia della zona Nord-Ovest di Torino dal 1796 al 1889. Lucento. Madonna di Campagna e Borgo Vittoria*, a cura del Laboratorio di ricerca storica sulla periferia urbana della zona Nord-Ovest di Torino, Università degli studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione

DESRAMAUT F., 2009, *Vita di don Michele Rua: primo successore di don Bosco (1837-1910)*, Editrice LAS, Roma

Donne (le) in manifattura. Lavoro e famiglia in mutamento nel corso del Settecento. Invito ad un percorso storico nella 5° Circoscrizione, 2008, a cura del Centro di documentazione storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

FRADER L., 1996, *Femmes, genre et mouvement ouvrier en France aux XIXe et XXe siècles: bilan et perspectives de recherche* in «CLIO. Histoire, femmes et sociétés», n. 3/96

FOUCAULT M., 1976, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, Einaudi, Torino

FOUCAULT M., 1977, *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi Torino

FOUCAULT M., 1988, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano

GINZBURG C., 1982, *Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia*, in «Quaderni storici», n. 49

GINZBURG C., 1991, *Il giudice e lo storico. Considerazioni in margine al processo Sofri*. Torino, Einaudi.

GOZZINI G., 2004, *Storici e aule giudiziarie: deontologia professionale e responsabilità civile*, in «Passato e presente», a. XXII, n. 63 / 2004

GRANDINETTI M, 1979, *Movimento sindacale e politica socialista a Torino negli ultimi anni dell'Ottocento*, in Agosti A., Bravo G. M. (a cura di), *Storia del movimento operaio del socialismo e delle lotte sociali in Piemonte*, vol. II, De Donato, Bari

GRANDINETTI M., 1992, *Dalle origini al fascismo*, in Ballone A., Dellavalle C., Grandinetti M., *Il tempo della lotta e dell'organizzazione. Linee di storia della Camera del Lavoro di Torino*, Feltrinelli, Milano

GRANDINETTI M., 1995, *Il programma amministrativo dei socialisti a Torino (1889-1914)*, in Audenino P. (a cura di), *Democratici e socialisti nel Piemonte dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano

GRIBAUDI M., 1987, *Mondo operaio e mito operaio. Spazi e percorsi sociali a Torino nel primo Novecento*, Einaudi, Torino

GUIDETTI SERRA B, 1977, *Compagne*, Einaudi, Torino,

GUTTORMSSON L., 2003, *I rapporti tra genitori e figli*, in Ketzner D.I., Barbagli M. (a cura di), *Storia della famiglia in Europa, Il lungo Ottocento*, Bologna, Il Mulino

HOBSBAWM E.J., 1986, *La trasformazione dei rituali operai*, in Hobsbawm E.J., *Lavoro, cultura e mentalità nella società industriale*, Laterza, Bari

Inizio (l') dell'industrializzazione e il Canale Ceronda: 1834-1876. Invito ad un percorso storico nella 5° Circoscrizione, 2009, a cura del Centro di documentazione storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

ISOLA G., 1991, *La ribalta socialista in Italia tra Ottocento e Novecento*, in «Ventesimo secolo», a. I, n° 2-3, maggio-dicembre

KAPPELL A.M., 1995, *Scenari del femminismo* in Fraisse G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Laterza, Bari

KENT J. R., 1983, *Folk justice and royal justice in early seventeenth century England: a charivari in the Midlands,* in «Midland History», n. 8 / 1983

JONA E., LIBEROVICI S., 1990, *Canti degli operai torinesi dalla fine dell'800 agli anni del fascismo,* Ricordi-Unicopli, Milano

LEVI A., 2009, *Nel nome di Maria. L'associazionismo cattolico femminile durante l'industrializzazione a Madonna di Campagna* in in «Quaderni del CDS», n. 14-15, a. VIII, fasc. 1-2 / 2009

LEVI F., 1984, *L'idea del buon padre: il lento declino di un'industria famigliare*, Rosenberg & Sellier, Torino

LEVI G., 1985, *Cultura e associazioni operaie in Piemonte: 1890-1975*, Franco Angeli, Milano

MARIOT N., 1995, *Le rite sans ses mythes : forme rituelle, temps et histoire*, in «Genèses», 21 / 1995,

MOERDYK D., BONNAIN-MOERDYK R., 1977, *À propos du charivari: discours bourgeois et coutumes populaires,* in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», Volume 32, Numéro 2

MONTELEONE R, 1985, *Socialisti o "ciucialiter"? Il Psi e il destino delle osterie tra sociabilità e alcoolismo,* pp. 4-12 in *Proletari in osteria,* numero monografico di «Movimento operaio e socialista», a. VIII (nuova serie) n° 1, gennaio-aprile 1985

MEOTTO M., 2005, *La mobilità nascosta. Le fonti demografiche di Lucento nel XIX secolo: ipotesi e prospettive di ricerca*, in «Quaderni del CDS», n. 7, a. IV, 2 / 2005

MEOTTO M., 2007, *Gli scioperi del 1904-1907 allo stabilimento Bianchina. Chiari di lettura e prospettive di ricerca emerse dall'epistolario Seminatti- Mazzonis,* in «Quaderni del CDS», n. 11, a. VI, fasc. 2 / 2007

MUSSO S., 1980, *Gli operai di Torino 1900-1920*, Feltrinelli, Milano

MUSSO S., 1999, *Tra fabbrica e società: mondi operai nell'Italia del Novecento,* Feltrinelli, Milano

NEGRI A., 2007, *Wittgenstein, il dolore e qualche conseguenza sociologica* in «Strutture dell'esperienza. II. Piacere, dolore, senso», Annuario di Itinerari Filosofici 4, Meltemi, Roma.

NESTI A., 1971, *Gesù socialista. Una tradizione popolare (1880-1920)*, Claudiana, Torino

ORLANDINI R., 1996-97, *Prima industrializzazione e relazioni sociali nella periferia torinese: Giuseppe Durio imprenditore conciario a Madonna di Campagna*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Scienze della Formazione, Relatore C. Dellavalle

ORLANDINI R., 2008, *La giovinezza, la formazione culturale e gli esordi di un imprenditore della concia: Giuseppe Durio,* in «Quaderni del CDS», n. 12, a. VII, fasc. 1/2008

ORLANDINI R., 2007, *«Socialismo è il tuo nome e la plebe sorgerà». Antonio Mazzucato: dirigente socialista e maestro della Corale di Borgo Vittoria*, in «Quaderni del CDS», n. 10, a. VI, fasc. 1/2007

ORLANDINI R., RODRIQUEZ V., 2008, *La "mala ventura" di Secondo Galoppo. Nascita e fallimento di un'impresa nella prima industrializzazione a Barriera di Lanzo*, in «Quaderni del CDS», n. 12, a. VII, fasc. 1/2008

ORLANDINI R., TABOR D., 2005, *La battaglia contesa: l'uso di un mito nello sviluppo di una comunità. Le celebrazioni del 1906 in Borgo Vittoria e Madonna di Campagna* in «Quaderni del CDS», n. 7, a. IV, fasc. 2/2005

ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1988, *Il prezzo del lavoro. Torino e l'industria italiana nel primo novecento*, Rosenberg & Sellier, Torino

ORTAGGI CAMMAROSANO S., 1999, *Industrializzazione e condizione femminile tra Otto e Novecento* in Musso S., *Tra fabbrica e società: mondi operai nell'Italia del Novecento*, Feltrinelli, Milano

PERROT M., 1994, *Les ouvriers en greve : France 1871-1890* , La Haye-Mouton, Paris

PERROT M., 1984, *Jeunesse de la greve : France, 1871-1890*, Editions du Seuil, Paris

PERROT M., 1995, *Uscire*, in FRAISSE G., PERROT M., (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Laterza, Bari

PERROT M., 2001, *Funzioni della famiglia* in Ariès P. (a cura di), *La vita privata. L'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari

PERROT M., 1994, *La gioventu operaia: dal laboratorio alla fabbrica* in Levi G., Schmitt J.c. (a cura di), *Storia dei giovani*, Laterza, Roma-Bari, 1994

RATTO M., GAUTIER A., 1996, *Les syndicats féminins libres de l'Isère 1906-1936*, in «*CLIO. Histoire, femmes et sociétés*», N. 3

RIDOLFI M., 1990, *Tra eredità democratica ed evoluzione socialista*, in Quagliarello G. (a cura di), *Il partito politico nella Belle Epoque. Il dibattito sulla forma partito in Italia tra '800 e '900*, Giuffrè Editore, Milano

RIDOLFI M., 1992, *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*, Centro editorale toscano, Firenze

RIDOLFI M., 1992, *Il PSI e la nascita del partito di massa. 1899-1922*, Laterza, Roma-Bari

RIDOLFI M., 1995, *Le radici dell'"Italia rossa". Associazionismo, politicizzazione e rappresentanza tra '800 e '900*, in Audenino P. (a cura di), *Democratici e socialisti nel Piemonte dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano

Ritorno (il) in fabbrica delle donne. Nascita di Borgo Vittoria e Borgata Ceronda: 1877-1915. Invito ad un percorso storico nella 5° Circoscrizione, 2011, a cura del Centro di documentazione storica della Circoscrizione 5, nell'ambito del progetto dell'Ecomuseo urbano, Torino

SARTI R., 2006, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari

SBORDONE G., 2003, *Nella Repubblica di Santa Margherita: storie di un campo veneziano nel primo Novecento*, Ediciclo Editore, Portogruaro

SCAVINO M., 1999, *Con la penna e con la lima. Operai e intellettuali nella nascita del socialismo torinese (1889-1893)*, Paravia, Torino

SCAVINO M., 2006, *La crisi di fine Ottocento e l'età giolittiana*, in Bongiovanni B., Tranfaglia N. (a cura di), *Le classi dirigenti nella storia d'Italia*, Laterza, Roma-Bari

SCHIAVI L., 1996-97, *Territorio, industria e trasformazioni sociali in Borgata Ceronda fra il 1877 e il 1908*, Tesi di Laurea, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di Laurea in Lettere Moderne, Relatore N. Tranfaglia

SCHINDLER N., 1994, *I tutori del disordine: rituali della cultura giovanile agli inizi dell'età moderna*, in Levi G, Schmitt J.C. (a cura di), *Storia dei giovani. Vol. I. Dall'antichità all'età moderna*, Laterza, Roma-Bari

SCOTT, J.W., 1995, *La donna lavoratrice nel XIX secolo*, in Fraisse G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne in Occidente. L'Ottocento*, Laterza, Bari

SPRIANO P., 1972, *Storia di Torino operaia e socialista*, Einaudi, Torino

STIPČEVIĆ M., 1999, *La Serbia, la guerra, l'Europa*, Jaca Book, Milano

TABOR D., 2007 (a), *Sociabilità socialista e nazionalizzazione delle masse. La nascita del Circolo educativo socialista di Borgo Vittoria 1890 – 1906*, in «Quaderni del CDS», n. 11, a. VI, fasc. 2/2007

TABOR D., 2007 (b), *Il Circolo Barriera Lanzo e il notabilato liberale*, in «Quaderni del CDS», n. 10, a. VI, fasc. 1/2007

THOMPSON E.P., 1968, *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz Ltd, London

THOMPSON E. P., 1981, *Rough music: lo charivari inglese*, in Thompson E. P., *Societa patrizia, cultura plebea : otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Einaudi, Torino

TILLY L.A., 1981, *Women's collective action and feminism in France* in Tilly C. - Tilly L. (a cura di), *Class conflict and collective action. New approaches to social science history* , Sage Publications, Los Angeles

TURNER V., 1972, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia

VAN GENNEP A., 1981, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino

VILLAR I., 2001, *Criminalità e emarginazione*, in LEVRA U., (a cura di), *Storia di Torino. Da capitale politica a capitale industriale (1864-1915)*, Vol. VII, Einaudi, Torino

VITALE A.M., 2002, *Teorie della comunità. La comunità nella transizione dal fordismo al postfordismo*. Working Papers, n. 84, 2002, Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica – UNICAL

VITALE A.M., 2007, *Sociologia della comunità*, Bussole, Carocci, 2007

ZAVATTERO D., 1913, *Vent'anni sfioriti : considerazioni critiche sugli errori dottrinari e tattici dell'elemento anarchico in Italia*, Tipografia Scuola Moderna, Bologna

ZEMON DAVIS N., 1971 *The Reasons of Misrule: Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France*, «Past and Present», 50

ZEMON DAVIS N., 1973, *The Rites of Violence*, in «Past and Present», 59

ZYLBERBERG-HOCQUARD M.H., 1981, *Femmes et féminisme dans le mouvement ouvrier français*, Editions ouvrières, Paris,

ŽIŽEK S., 2002, *Lo spettro dell'ideologia*, in Bianchi C., Demaria C., Nergaard S. (a cura di), *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, Meltemi, Roma

ŽIŽEK S., 2007, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano